25e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 14 2 AVRIL 1903
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES D'EXÉGÈSE

« Le grand Délaissé »

(Psaume XXI ; *Héb.* 22. *Deus Deus meus respice in me*)

§ 1er. — Texte de la Vulgate

DISPOSÉ SUIVANT LES RÈGLES DU PARALLÉLISME

1. In finem pro susceptione matutina, Psalmus David.
2. Deus Deus meus respice in me :
quare me dereliquisti ?
longe a salute mea verba delictorum meorum.
3. Deus meus clamabo per diem, et non exaudies :
et nocte, et non ad insipientiam mihi.
4. Tu autem in sancto habitas,
laus Israel.
5. In te speraverunt patres nostri :
speraverunt, et liberasti eos.
6. Ad te clamaverunt, et salvi facti sunt :
in te speraverunt, et non sunt confusi.
7. Ego autem sum vermis, et non homo :
opprobrium hominum, et abjectio plebis.
8. Omnes videntes me, deriserunt me :
locuti sunt labiis, et moverunt caput.
9. Speravit in Domino, eripiat eum :
salvum faciat eum, quoniam vult eum.
10. Quoniam tu es, qui extraxisti me de ventre :
spes mea ab uberibus matris meæ.
11. In te projectus sum ex utero :
de ventre matris meæ Deus meus es tu,
12. Ne discesseris a me : Quoniam tribulatio proxima est :
quoniam non est qui adjuvet.
13. Circumdederunt me vituli multi :
tauri pingues obsederunt me.
14. Aperuerunt super me os suum,
sicut leo rapiens et rugiens.
15. Sicut aqua effusus sum :
et dispersa sunt omnia ossa mea.
Factum est cor meum tanquam cera
liquescens in medio ventris mei.
16. Aruit tanquam testa virtus mea,
et lingua mea adhæsit faucibus meis :
et in pulverem mortis deduxisti me.

17. Quoniam circumdederunt me canes multi :
concilium malignantium obsedit me.
Foderunt manus meas et pedes meos :
18. Dinumeraverunt omnia ossa mea.
Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me :
19. Diviserunt sibi vestimenta mea,
et super vestem meam miserunt sortem.
20. Tu autem Domine ne elongaveris auxilium tuum a me :
ad defensionem meam conspice.
21. Erue a framea Deus animam meam :
et de manu canis unicam meam.
22. Salva me ex ore leonis :
et a cornibus unicornium humilitatem meam.
23. Narrabo nomen tuum fratribus meis :
in medio ecclesiæ laudabo te.
24. Qui timetis Dominum laudate eum :
universum semen Jacob glorificate eum :
25. Timeat eum omne semen Israel :
quoniam non sprevit, neque despexit deprecationem pauperis :
Nec avertit faciem suam a me :
et cum clamarem ad eum exaudivit me.
26. Apud te laus mea in ecclesia magna :
vota mea reddam in conspectu timentium eum.
27. Edent pauperes, et saturabuntur :
et laudabunt Dominum qui requirunt eum :
vivent corda eorum in sæculum sæculi.
28. Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terræ :
Et adorabunt in conspectu ejus universæ familiæ gentium.
29. Quoniam Domini est regnum :
et ipse dominabitur gentium.
30. Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terræ :
in conspectu ejus cadent omnes qui descendunt in terram.
31. Et anima mea illi vivet :
et semen meum serviet ipsi.
32. Annuntiabitur Domino generatio ventura :
et annuntiabunt cœli justitiam ejus
populo qui nascetur,
quem fecit Dominus.

§ 2. — Argument [1]

I. — Forme. *(Unité).*

Si l'on s'en tient aux grandes lignes, il règne un certain accord sur la partition rythmique du psaume. L'on y reconnaît généralement une série de distiques, çà et là coupée par des versets à triple ou quadruple côlon (15, 16, 17, 24 H, 25, 27, 28...) ; volontiers on assigne 13, 23 et même 4, 7, 10, 20, 26 comme début d'autant de strophes.

[1] Récemment un lecteur de l'*Ami* formulait le vœu que les citations fussent accompagnées d'indications bibliographiques exactes et détaillées (1903, couv. jaune, p. 26). Son désir est, je crois, partagé par plusieurs. Sagement réglée, cette exigence n'a d'ailleurs rien que de légitime. Je voudrais y satisfaire dans la mesure du possible et sans alourdir à l'excès une rédaction déjà fort chargée par l'incessant recours aux divers textes. Voici donc une liste explicite des principaux ouvrages mis à contribution pour la rédaction de cet article ; j'y joins une série de sigles qui permettront de formuler brièvement les références au cours du travail. Dans celles-ci je ne mentionnerai point communément le chiffre de la page utilisée : quand il s'agit de commentateurs, rien n'est plus facile que de vérifier une citation ; il suffit, pour la retrouver, de se reporter soit à la question d'introduction, soit au verset du texte, à propos desquels l'autorité de l'ouvrage est invoquée.

(Bt.) * Bäthgen, *Die Psalmen übersetzt und erklärt,* Göttingen, Vandenhöck et Ruprecht, 2e éd. 1897 (dans le *Handkommentar de Nowack).*

(Bel.) Bellarmin, *Explanatio in Psalmos.*

(Ber.) Berthier, *Notes et réflexions sur les Psaumes (Cursus S. S.* de Migne).

(Bick.) Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice,* Insprück, Wagner, 1882.

(Bos.) Bossuet, *Explication littérale du Psaume XXI. Liber Psalmorum.*

(Clm.) Ceulemans, *Introductio et Commentarius in Psalmos,* Malines, Dessain, 1900.

(Cor.) Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* t. II, p. 111-133, Gand, Pölman, 1884.

(Cr.) Crampon, *La Sainte Bible traduite en français sur les textes originaux,* t. IV, Tournai, Desclée, 1902.

(Del.) * Delitzsch (Franz), *Die Psalmen, Neue Ausarbeitung,* Leipzig, 4e édit., 1883 (dans le *Biblischer Kommentar).*

(Fl.) Flament, *Les Psaumes traduits en français,* Paris, Bloud, 2e éd., 1898.

(Fil.) Fillion, *La Sainte Bible commentée,* t. IV, Paris, Letouzey, 1893.

Cette entente s'explique : car la division logique est assez accentuée dans ses points principaux.

La communauté de vues cesse quand il s'agit de préciser. M. Fillion reconnaît 12 strophes de teneur irrégulière[1] ; il en est de même du R. P. Protin. Les deux dernières stances sont bloquées en une seule par M. Lesêtre. Celui-ci se sépare pour cette fois de M. Bickell, qui partage le *Deus Deus meus* en 9 strophes, comprenant chacune 8 vers heptasyllabiques groupés d'après ce schéma : 7.7 | 7.7 || 7.7 | 7.7. La division de Bick. se retrouve chez M. Flament, et M. Vigouroux l'a pareillement adoptée. Elle me semble sujette à de multiples objections. Les lacunes et remaniements de texte qu'elle suppose sont nombreux à l'excès ; elle ne tient pas suffisamment compte de la suite et du partage des idées, des rapports d'analogie et d'antithèse, néglige certaines indications caractéristiques de l'expression et compromet ainsi l'harmonique beauté de l'ensemble.

Le P. Zenner a vu dans le psaume un poème choral. En voici d'après lui l'ordonnance : 1re strophe, 2-4 ; 1re antistrophe, 5-8 ; alternante, 9-19 ; 2me strophe, 20-22 ; 2me antistrophe, 23-25 ; les versets 26-32 forment un morceau séparé : les obscurités que ce passage présente ne permettent pas au R. P. de se prononcer sur son attenance avec le corps du poème.

Cette partition est absolument inadmissible. — Mutiler le *Deus Deus meus* parce qu'il ne saurait entrer en son intégrité dans le cadre fixe assigné comme type invariable des psaumes choraux, me semble un procédé renouvelé de Procuste. — Il est vrai que les derniers versets reprennent le thème des précédents et expriment à nouveau des sentiments de gratitude. Mais d'abord ils ne font pas que reproduire le thème général, ils y ajoutent des variations : idée du sacrifice eucharistique, rapport entre le héros du poème et le peuple messianique. De plus, le doublet logique n'est-il pas l'un des caractères du psaume choral et n'apparaît-il pas avec le plus éclatant relief au début du *Deus Deus meus*, dans la peinture de l'abandon du Délaissé ? — Par ailleurs, dans le psaume tel que le conçoit et le distribue Zenner, le rapport logique des développements est bouleversé. C'est

(Gen.) Génébrard, *In Psalmos Commentarium (Cursus* de Migne).

(Gr.) Grimme, *Psalmenprobleme*, Fribourg (Suisse), Veith, 1902.

(H.) Hoberg, *Die Psalmen der Vulgata*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1892.

(Kz.) * Kautzsch, *Die Psalmen übersetzt*, Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1re-4e éd. 1893.

(Kk.) * Kirkpatrick, *The book of Psalms*, édition stéréotypée, Cambridge, Imprimerie de l'Université, 1901 (dans la *Cambridge Bible for Schools and Colleges)*.

(Le H.) Le Hir, *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin*, Paris, Poussielgue, 1876 (publication posthume par les soins de M. Grandvaux).

(Les.) Lesêtre, *Le Livre des Psaumes*, Paris, Lethielleux, 1883 *(Bible* de Drach).

(Mg.) Meignan (Cardinal), *David roi, psalmiste, prophète*, Paris. Lecoffre, 1893.

(Ms.) De Muis, *Commentarius litteralis et historicus in omnes Psalmos Davidis*, Louvain, 1770.

(Per.) * Perowne, *The book of Psalms*, Londres, Bell, 6e éd., 1886.

(Ph.) Philippe, *Prophétie du Psaume XXI*, dans le *Dict. apologétique* de Jaugey, Paris-Lyon, Delhomme et Briguet, coll. 2334-42.

(Pr.) Protin, *Le Psaume XXI et le commentaire de Bossuet (Revue Augustinienne*, 15 février 1903).

(R.) Rose, *Psaume XXII (Revue Biblique*, 1895, pp. 411-420).

(Th.) Thalhofer, *Erklärung der Psalmen*, Ratisbonne, Librairie nationale, 6e éd., 1895.

(Vig.) Vigouroux, *Manuel Biblique*, t. II, 11e éd., 1901.

(W.) Wolter, « *Psallite sapienter*, » t. I, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2e éd., 1891.

(Z.) Zenner, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, 2e partie, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1896.

L'astérisque signale les auteurs hétérodoxes.

J'ai dit ailleurs (1902, p. 1142) la portée des sigles G-K et G-B : le premier désigne la *Grammaire hébraïque* de * Gesenius, refondue par * E. Kautzsch (Leipzig, Vogel, 1896, 26e édition) ; le second indique le *Dictionnaire manuel* du même * Gesenius, 12e édition, remaniée par * Buhl *(ibid.*, 1895).

Le texte hébreu est cité d'après l'édition de * Baer-* Delitzsch, *Liber Psalmorum*, Leipzig, Tauchnitz, 1880. — Les LXX le sont d'après * Swete, *The Psalms in greek according to the Septuagint*, Cambridge, Imprimerie de l'Université, 2e éd., 1896 (Extrait de son édition des LXX) ; les autres versions grecques mentionnées dans les Hexaples, d'après Migne, *P. G.*, t. XVI. — Le Syriaque (Syr.) offre le texte de Gabriel Sionite dans la Polyglotte de Le Jay, et c'est d'après cette dernière qu'est cité le Targum (Targ.). — Pour saint Jérôme (Hiér.), j'ai suivi l'édition critique de E.-E. Philippe, Langres, Dangien, 1875.

Quant au texte de la Vulgate, il est reproduit d'après l' « édition classique » de la Société de Saint-Jean l'Évangéliste, Tournai, 1885.

Pour les Pères on pourra se reporter aux éditions de Migne ; ils sont cités par le début de leur nom.

Au cours de cet article, comme dans ceux qui l'ont précédé ou pourront le suivre, on rencontrera fréquemment des textes en langues sémitiques. Il est naturel qu'on désire connaître le système adopté pour la transcription. Il s'inspire du tableau proposé, par la commission spéciale du onzième Congrès des Orientalistes, pour l'écriture de l'arabe en caractères latins ; le même mode était donné par cette commission comme applicable, proportion gardée, à l'hébreu. (Cf. *Revue biblique*, 1897, p. 306).

Pour cette dernière langue et pour le syriaque — les indications concernant les voyelles ont été précisées ; il n'est pas tenu compte, hormis pour Pê-Phê, des règles de l'aspiration touchant les lettres du « Begadkefat », non plus que de la distinction entre les voyelles longues par nature et celles qui ne le sont que par position ; Yôd et Wâw, quiescents dans leurs homogènes, ne sont pas transcrits ; en retour Aleph et Hê le sont toujours, excepté, pour le premier, le cas si fréquent où il se repose en une voyelle à la fin d'un mot syriaque. — En arabe, Alif, Wâw et Yâ' marquant l'allongement des voyelles sont rendus par l'accent qui couronne ces dernières ; Alif ne se transcrit d'ailleurs guère que s'il est accompagné d'Hamza.

Sous le bénéfice de ces observations voici les caractères de transcription pour les trois langues, hébraïque, syriaque et arabe, suivant l'ordre régulier de leur alphabet respectif.

HÉBREU. — Consonnes : ', b, g, d, h, w, z, ḥ, ṭ, y, k, l, m, n, ç, ', p et f, ṣ, q, r, s, ş, t.

Voyelles : longues : â, ê, î, ô, û ; brèves : a, è, i, o, u. — Semi-voyelles : scheva simple mobile, e ; schevas composés, ă, ĕ, ŏ.

SYRIAQUE. — Consonnes : ', b, g, d, h, w, z, ḥ, ṭ, y, k, l, m, n, ç, ', p et f, ṣ, q, r, ş, t.

Voyelles : a, å, ê, i et î, u ou ô et û ou ô. — Le sheva mobile : e.

ARABE. — Consonnes : ', b, t, th, dj, ḥ, ḫ, d, ḏ, r, z, s, ş, ṣ, ḍ, ṭ, ẓ, ', gh, f, q, k, l, m, n, w ou oû, h, ŷ.

Voyelles : simples : a, i, u ; allongées : â, î, û. Ajouter è et o pour la prononciation vulgaire.

[1] 2-3 ; 4-6 ; 7-9 ; 10-12 ; 13-14 ; 15-16 ; 17-19 ; 20-22 ; 23-25 ; 26-27 ; 28-29 ; 30-32.

à tort que 4 est séparé de 5 et 6, 9 de 7 et 8, et l'on ne voit aucunement pourquoi 9-12 sont rattachés à l'alternante. En voulant à tout prix trouver dans les premiers versets deux strophes consécutives à parallélisme synonymique, le R. P. transforme l'économie du début où le jeu même des pronoms « moi » et « toi » marque le relief de l'antithèse. — Je ne dis rien du rapport de correspondance établi par Z. entre distiques et tristiques ; il appartient aux données générales de son système et en constitue à mon sens l'une des sérieuses difficultés.

Est-ce à dire que le *Deus Deus meus* ne saurait en aucune façon être regardé comme un poème choral ? Non, car l'on peut avec de bonnes raisons revendiquer pour lui cette forme. La réponse strophique est très apparente dans la 1re partie, suffisamment accentuée dans la troisième : ici elle relève surtout du parallélisme synonymique [1], là elle marie de la plus heureuse façon l'antithèse à l'analogie [2]. Le milieu du psaume offre, dans la description des tortures du Messie, une accumulation de traits et d'images et semble marquer le maximum d'intensité lyrique pour le cours du poème : or ce sont là les caractères communément assignés à l'alternante. Ajoutez à ces particularités la mise en vedette singulière des pronoms ou tout au moins des personnes [3], laquelle semble souligner la reprise des divers chœurs.

Ces remarques ne laissent pas d'être frappantes. Dans une première étude du *Deus Deus meus*, l'hypothèse du psaume choral m'a souri : je continue à la tenir pour probable. Mais, à mon sens, il faut renoncer au type préconisé comme exclusif par Z. : il convient de doubler la strophe et l'antistrophe tant avant qu'après l'alternante. On obtient de la sorte la partition suivante [4] :

Ier Chœur	*IIe Chœur*
1re Str. : Délaissement du Messie, 2-3.	1re Antistr. : Légitimité de son espérance, 4-6.
2e Str. : Nouvelle et sombre peinture de la situation du Délaissé, 7-9.	2e Antistr. : Justification de son inébranlable confiance, 10-12.

13-14 | 16 | 18 — Alternante : Souffrances du Divin Patient — 15 | 17 | 19

3e Str. : Prière suprême de la céleste Victime demandant le triomphe sur le trépas, 20-22.	3e Antistr. : Actions de grâces publiques du Vainqueur de la mort, 23-25.
4e Str. : Festin eucharistique universel, 26-28.	4e Antistr. : Catholicité des hommages rendus à Yahwèh par son peuple à venir, 29-32.

Cette partition répond bien à la division logique. Il suffit pour cela de rattacher en cette dernière 20-22 à la troisième partie. On le peut sans violence ; on le devrait même, au sentiment de Bossuet. L'objection la plus sérieuse se tire de la correspondance numérique à établir non pas seulement entre parallèles ou versets réguliers, mais entre membres ou côla, soit de strophe à antistrophe, soit de strophule à strophule dans l'alternante. Cette égalité ne saurait guère être obtenue d'une façon parfaite sans violenter, au moins légèrement, les lois du parallélisme, ou sans admettre quelques remaniements de texte, dénués d'appuis dans les versions [1]. — Est-elle nécessaire ? Là est le nœud de la question. Le P. Zenner ne le croit pas, et peut-être a-t-il raison. Aussi la partition ci-dessus proposée me semble demeurer probable. Toutefois le sentiment commun paraît plutôt favorable à la correspondance numérique des membres au moins de strophe à strophe parallèle. C'est à bon droit : j'incline à le penser. Aussi m'attacherai-je de préférence à une autre distribution rythmique du psaume.

Le *Deus Deus meus* me semble se partager au point de vue rythmique en trois systèmes strophiques, comprenant : le premier les versets 2-11, le second les versets 12-22, le dernier les versets 23-32. Les deux premiers groupes renferment sûrement quatre stances ; il en est de même probablement du troisième. Ces strophes sont de teneur rythmique inégale ; toutefois leur succession est

[1] Rapprocher 20-22 de 23-25, et 26-28 de 29-32.

[2] 2-3 s'oppose à 4-6, et 7-9 à 10-12 ; d'autre part 2-6 répond à 7-12 avec développement renversé.

[3] Voir paraphrase.

[4] En voici le schéma numérique (v désignant les versets réguliers, c les côla) :

Ier Chœur	*IIe Chœur*
1re Str. : 2 v., 5 ou 4 c.	1re Antistr. : 2 v., 5 ou 4 c.
2e Str. : 3 v., 6 c.	2e Antistr. : 3 v., 6 c.

1 v., 4 c. | 1 v., 3 c. | 1 v., 2 c. — Alternante — 1 v., 4 c. | 1 v., 3 c. | 1 v., 2 c

3e Str. : 3 v., 6 c.	3e Antistr. : 3 v., 8 c.
4e Str. : 3 v., 7 ou 8 c.	4e Antistr. : 3 v., 8 ou 7 c.

[1] La difficulté n'est pas grave pour l'alternante, rien n'oblige à ce que toutes les strophules soient de teneur identique, il suffit de l'égalité de membres entre celles qui se répondent immédiatement ; par ailleurs, les 4 membres de 13 et 14 se groupent très bien en un parallèle unique en correspondance avec celui formé par les 4 côla de 15. — On peut aussi sans grande peine faire cadrer le nombre des incises rythmiques dans les strophes et antistrophes du début. Entre 7-9 et 10-12, l'égalité est obvie. Entre 2-3 et 4-6, on l'établit en restituant dans l'original le πρόσχες μοι des LXX et en rattachant 4, compté pour un seul côlon, au parallèle suivant, ce qui semble assez légitime. On pourrait même ne voir pareillement en 5 qu'un membre unique et faire des deux versets un parallèle binaire. La seconde strophe aurait ainsi quatre côla seulement et correspondrait parfaitement à la première, telle que l'offre le texte massorétique actuel. — Il est plus difficile d'arriver à l'égalité numérique pour les dernières strophes et antistrophes. On trouve assez naturellement le même nombre de versets ou parallèles, mais à plusieurs reprises la correspondance s'établit de distique à tristique. C'est le cas pour 21 et 24, 22 et 25, d'après le partage, ici préférable, de l'hébreu. (Dans la Vulgate 24 est bi-membre, mais en retour 25 offre quatre stiques contre deux en 22). A la rigueur on peut ramener 24 à un distique, soit en supprimant, avec Bickell, *(et) Timeat eum omne semen Israël*, incise qui n'ajoute rien au sens et guère au rythme ; soit en adoptant la lecture de Grimme : « Dévots de Yahwèh, louez-le, vous tous, race de Jacob ; célébrez-le et le révérez, vous tous, postérité d'Israël. » (Cf. p. 36). Mais ici l'oreille souffre un peu ; là le texte courant subit une amputation sans raison urgente. Par ailleurs 25 est réfractaire à toute réduction et la leçon proposée par Grimme est inadmissible : l'on ne saurait rattacher *cum clamarem* à *nec avertit* et les disjoindre de *exaudivit* (devenu *exaudi*) sans bouleverser le jeu régulier des métaphores. Même embarras en face de 28 et 32, suivant la division de la Vulgate, que la logique en ce cas recommande. Le premier de ces versets semble un distique, et peut sans violence offrir 4 membres ; le second paraît en présenter 3. Toutefois la solution est plus aisée, car le *quia fecit* (en hébreu) final peut se rattacher à ce qui précède, et d'autre part une légère interversion de mots permettrait de fractionner 28 en 3 côla.

ordonnée avec une symétrie remarquable, et il existe d'ailleurs entre celles de chaque système des rapports de parallélisme, relevant tantôt de l'analogie, tantôt de l'antithèse, et parfois des deux réunies. Différents critères permettent de discerner les contours des stances isolées, comme le passage d'un groupe à un autre : ce sont, en dehors de la trame logique des développements, divers artifices poétiques, tels que la « Réponse », l'*Inclusio*, la mise en vedette des pronoms [1].

La typographie soulignera dans la paraphrase certains au moins de ces procédés rythmiques.

Le 1er système strophique correspond à la première division logique du poème. Il se termine là où la prière succède à la plainte. Les contours en sont déterminés par la correspondance du *Deus meus es tu* final en 11 avec le *Deus Deus meus* initial en 2. Les quatre stances qu'il renferme contiennent respectivement 4, 6, 6, et 4 côla. Un rapport d'antithèse unit la première à la seconde et la troisième à la dernière ; la première et la troisième, la seconde et la quatrième sont au contraire reliées par le parallélisme d'analogie ; comme conséquence, une sorte de « Réponse » par contraste existe également entre la première et la quatrième, la seconde et la troisième, d'ailleurs d'égale teneur rythmique. Tout cet ensemble accuse un art remarquable.

La première strophe comprend les versets 2 et 3. La plainte s'y exhale et l'abandon y est décrit. Puis soudain la pensée change, avec le verset 3. La logique détermine ainsi la fin de la stance. D'ailleurs le début d'une strophe nouvelle est marqué par la mise en vedette du pronom « 'attâh » avec le « Wâw » adversatif *(Tu autem)* et la substitution des suffixes de la seconde personne à ceux de la première, dont la présence répétée était caractéristique dans la stance initiale.

La seconde strophe voit ses contours délimités de la même façon : nouvel aspect du thème à partir de 7, mise en vedette du pronom de la première personne, et prédominance des suffixes correspondants. Elle comprend 4-6, et oppose au délaissement du Messie les raisons qu'il a de compter sur l'intervention divine.

De 7 à 9 sombre peinture de l'état d'abjection du Délaissé, parallèle au tableau de la première stance. C'est l'objet de la troisième strophe. En 10 « Kî 'attâh » *(Quoniam tu)* met de nouveau en relief la seconde personne et annonce avec une autre pensée une strophe différente.

C'est la quatrième. Elle comprend les versets 10 et 11, et revient sur le thème de la seconde. Les contours en sont marqués, sans parler de la logique, par l'*Inclusio :* « Kî 'attâh gôḥî mibbèṭèn... mibbèṭèn 'immî 'êlî 'attâh. »

Le 2e système strophique comprend également quatre stances groupées dans une symétrie analogue à celle qui unit les premières. En voici le schéma : 6, 7, 7, 6. C'est le parallélisme synonymique ou d'analogie qui relie les strophes ; il rattache, comme plus haut celui d'antithèse, la première à la quatrième et la seconde à la troisième. C'est entre ces mêmes stances qu'existe l'égalité de teneur rythmique. — Les limites du groupement sont déterminées par la succession de la prière à la plainte en 11, et le cri d'absolue confiance qui à la fin de 22 annonce l'action de grâces. Aussi bien, la prière, qui s'exhale directe et explicite à deux reprises, débute-t-elle chaque fois par une formule absolument identique, du moins en hébreu « 'al tirḥaq... » (12 et 20. — Vulgate : *Ne discesseris a me... Ne elongaveris auxilium tuum a me...*) : répétition qui forme la note saillante de l'*Inclusio*. Celle-ci est d'ailleurs complétée par la similitude des images sous lesquelles, dans les vers suivants, de part et d'autre, se trouvent décrits les adversaires dont l'approche arrache au Patient le cri d'angoisse : *Ne discesseris...*

Ainsi deux stances où la supplication éclate, vive, angoissée, ouvrent et ferment ce système strophique. Elles y dégagent la note de la prière, et donnent à l'ensemble son vrai caractère : le tableau des souffrances, par elles encadré, prend une voix, et fait appel, par un exposé de motifs urgent, à un secours empressé. La dernière de ces stances, très nettement délimitée, comprend les versets 19-22. La première s'étend de 12 à 14 ; la fin en est marquée par un changement de trait dans la peinture commencée, et surtout par l'équivalence rythmique avec la quatrième. Peut-être s'étonnera-t-on de voir disjoindre 12 de ce qui précède, alors que la plupart des auteurs [1] le rattachent à la première section. C'est qu'en réalité ce verset introduit un nouvel ordre d'idées et résume — bien que dans un ordre inverse — en ses deux traits fondamentaux, et la peinture des assauts et la supplication qui doivent suivre. Il est d'ailleurs détaché de 11 et par son propre parallélisme avec 19 et par le rapport de 11b avec 2a.

Entre la première et la dernière strophe du groupe s'intercale une suite de versets, sans attenance réciproque très rigoureuse, reliés toutefois par l'identité générale de thème. On les pourrait sans violence considérer comme autant d'unités strophiques élémentaires. Mais il est au moins aussi naturel de les réunir en deux groupes : le premier décrit l'état de prostration physique du Messie ; le second montre ses ennemis se portant à son égard aux dernières violences. Ils comprennent, l'un les versets 15-16, l'autre

[1] Sur la « Réponse, » voir *Ami*, 1902, p. 1138 et 1140. — L'*Inclusio* consiste dans la reproduction, au début et à la fin d'un groupement rythmique, d'une pensée identique et surtout d'une ou plusieurs expressions caractéristiques.

[1] Bick. Fl. Les. Fil. Vig. Cr. Pr. Mg. W. — contre Per. Kk.

les versets 17-19. La ligne de démarcation, marquée par la logique, semble accentuée par la reprise de *Circumdederunt me*, qui paraît de la sorte introduire la seconde partie du groupe d'ensemble.

Dans ce second système strophique, en effet, comme dans le premier, — et l'on notera cette dernière remarque, — les stances 1 et 2, 3 et 4, s'unissent très bien pour former deux groupes supérieurs, de valeur rythmique égale, et de contenu parallèle. Ici toutefois le développement des pensées est renversé dans le second groupe, la peinture du péril y précédant la prière explicite.

Le 3e système strophique comprend la fin du psaume et renferme vraisemblablement aussi quatre stances. La disposition symétrique paraît modifiée, ce qui d'ailleurs n'est pas pour surprendre dans le dernier groupe d'une triade [1]. L'ordonnance probable est donnée par ce schéma : 8, 5, 8, 5. Il se pourrait toutefois qu'il faille répartir plutôt l'ensemble des membres rythmiques comme il suit : 8, 8, 8. La solution du problème dépend de la lecture que l'on croira devoir adopter touchant les difficiles versets 30-32 [2]. Jusqu'à meilleur informé, j'incline vers la première disposition.

La délimitation des contours du système découle nécessairement de la fixation des précédents. Elle est marquée du reste par l'unité de thème logique : l'idée de salut obtenu et de bonheur procuré, d'hommage individuel ou collectif rendu à Yahwèh, remplit toute cette fin du poème ; la note y est constamment à la glorification et à l'action de grâces. Cette dominante me semble accusée par l'étroit parallélisme du premier verset, 23, avec le dernier, 32, et notamment par la reprise de l'expression caractéristique « 'ăçapperâh », « yeçuppar » (Vulg. *Narrabo, annuntiabitur)*, dans laquelle on peut reconnaître l'*Inclusio*. — Les différentes strophes sont en rapport, non d'antithèse, mais de synonymie. Le parallélisme est plus accentué de 1 à 2 et de 3 à 4, puis de 1 à 4 et de 2 à 3. Comme dans les deux autres systèmes, les quatre strophes peuvent se répartir en deux groupes supérieurs [3], de teneur rythmique égale et en correspondance pour les idées développées.

La première stance se reconnaît sans peine. Elle se déroule très régulière de 23 à 25. Le début en est marqué par le changement d'idée et par l'opposition rythmique d'« ăçapperâh » à « we'attâh » ; la fin en est indiquée par la reprise formelle en 26 de la même pensée, sous des expressions similaires *(laus mea in ecclesia magna*, cf. en 23 *in medio ecclesiæ laudabo te...)*, et l'antithèse, d'ailleurs purement verbale et de surface, entre « 'ăçapperâh ṣimkâ » et mê'ittekâ « tehillâtî, » *Narrabo nomen tuum* et *Apud te laus mea*. — L'on observera les rappports entre cette strophe et la dernière du système précédent. La prière angoissée s'est terminée sur un cri déjà triomphal : l'action de grâces y fait suite naturellement. Le salut là sollicité, est ici non seulement supposé, mais formellement affirmé. « O ma force, s'est écrié le Persécuté, à mon aide, hâte-toi ! » maintenant il constate que Yahwèh a pris en pitié l'affliction du malheureux et que « ses appels au secours, il les a entendus. » On saisira plus bas la raison d'être de cette remarque.

La teneur de la seconde strophe est fixée par le développement de l'idée ; elle se termine fort naturellement sur le toast sacré du banquet eucharistique : « A vos cœurs vie pour jamais ! » (27c).

Les contours de la troisième stance sont pareillement déterminés par la logique : 28 à 30 développent la même idée fondamentale : universalité de l'empire de Yahwèh et catholicité des hommages qui lui seront rendus. Ils forment comme une glose explicative du « beqahal rab, *ecclesia magna* » de la strophe précédente. Toute mention directe du Messie en est absente.

A l'encontre, notre esprit est ramené vers le héros du poème dans les derniers versets qui nous reportent pour l'idée au *Narrabo... fratribus meis*. Nous apprenons que les futurs adorateurs de Yahwèh formeront un peuple : cette race à venir nous apparaît comme la postérité du Messie, et sa naissance nous est présentée peut-être comme le fruit de la Passion du grand Délaissé.

J'ai signalé sans ambages la difficulté relative que présente la partition strophique pour la dernière partie du psaume, ainsi que le caractère particulier de la symétrie des stances dans le troisième système. Mais on a pu remarquer en même temps tous les traits communs qui existent entre ce dernier groupe et les précédents, de même que les liens logiques qui l'y rattachent. Ce sont dans l'ensemble les mêmes procédés rythmiques ; c'est le développement normal et l'aboutissement attendu d'une seule et même situation psychologique. La supplication d'une âme si étroitement unie à Dieu, aussi sûre de sa faveur, ne saurait se clore sur un appel angoissé ; elle finit naturellement par un *Alleluia* de triomphale espérance.

Partant, c'est à tort qu'on a nié l'*unité primi-*

[1] Voir l'épode dans les chœurs grecs ; pour la poésie hébraïque comparer l'ode de Débora d'après l'analyse du R. P. Lagrange, *Juges*, 107-110 ; *Revue biblique*, 1900, 220-225.

[2] Si l'on accepte pour 31 la traduction : « Et c'est moi qui lui susciterai le peuple qui le doit servir », la leçon supposée (vraiment probable d'ailleurs, voir Comment.) ne saurait former qu'un seul côlon. L'on sera naturellement porté dans ce cas, pour obtenir l'égalité rythmique, à rattacher 28 à 27, et à partager ce verset 28 en 3 membres, en s'inspirant sans la suivre absolument de la disposition adoptée par Bick. 29 peut en effet très bien commencer une stance, bien que débutant par *Quoniam*. C'est l'avis de Bick. Fl. Vig. Le Kî hébreu, originellement démonstratif, n'implique pas nécessairement la subordination de la proposition causale qu'il introduit : il se rendrait très bien par « c'est qu'en effet. » L'ensemble de l'incise rend compte autant des affirmations qui vont suivre que de celles qui précèdent, surtout si l'on admet au lieu de « 'âkelû » la lecture « 'ak lô » : « c'est lui seul qu'adoreront... »

[3] 23-27, 13 côla ; 28-32, 13 côla.

tive du psaume. M. Grimme l'a fait récemment. (Cf. p. 135). A ses yeux, le poème actuel résulterait de l'union de deux fragments de thème différent et de mètre disparate : 2-22 serait une élégie individuelle en vers de 3 arsis ; 23-32 constituerait une action de grâces de caractère mixte, en vers de 5 arsis. Il ne répugnerait pas que l'accouplement fût l'effet d'une rencontre fortuite. (Cf. p. 138).

Cette dernière supposition, de prime abord paraît risquée, et l'on est tenté de s'alarmer pour l'enseignement reçu touchant l'inspiration. Cependant il n'y a rien là qui offense l'orthodoxie. Car si nous devons croire à l'origine divine des versets 23-32, fragment suffisamment notable du Psautier, nous ne sommes point tenus en soi d'admettre leur inspiration comme partie intégrante du psaume *Deus Deus meus*. Il ne répugne pas à la foi qu'ils y aient été adjoints soit par le hasard, soit par un remaniement intentionnel.

Dans la première hypothèse, chaque partie doit évidemment être regardée comme formant un tout isolé ; l'explication ne saurait tenir compte du jour que pourrait projeter sur un des deux groupes de versets le contenu du reste du poème. Le déchet, on le pressent, sera sensible. A vrai dire, les deux psaumes resteront messianiques, et les mêmes idées principales s'y trouveront explicitement formulées. Mais les nuances s'effaceront et certains traits perdront de leur relief. L'idée du triomphe sur la mort, qui se dégage assez nettement de l'ensemble, se fondra plus ou moins dans la simple notion, générale et vague, de délivrance. L'on ne saura plus que difficilement pressentir la relation des souffrances du Sauveur avec l'établissement de l'Eglise. — Aussi serait-il préférable, au cas où l'on ne croirait pas à l'unité primitive, d'admettre un remaniement ultérieur du psaume par les soins d'un rédacteur inspiré. Et c'est, si je ne m'abuse, à cette hypothèse que vont les préférences de M. Grimme. (Cf. p. 138).

L'une et l'autre de ces suppositions se heurte aux faits. Ni le hasard, ni la retouche ne rendent bien compte de l'harmonieuse structure de l'ensemble, tant pour le développement logique qu'au point de vue du rythme. Que cette structure soit le fait personnel du rédacteur ou qu'il ait su s'y adapter, peu importe. Dans l'un et l'autre cas, il aurait révélé une entente de la composition incompatible avec l'absence de goût supposée par le disparate du mètre.

Ce disparate est-il d'ailleurs réel ? et, d'une façon plus générale, les raisons alléguées contre l'unité originelle sont-elles graves et fondées ?

J'en ai dit assez de la connexion naturelle des développements pour montrer le néant de celle que Grimme tire du fond. Dira-t-on que, si l'action de grâces individuelle se conçoit après la prière, il n'en va pas de même de l'échappée sur la catholicité des hommages réservés à Yahwèh ? Et pourquoi pas ? A l'état de souhait, l'aperçu se conçoit, même sans aucune révélation. Comme annonce assurée, il relève de la prophétie : or, dans la science divine comme dans les faits, un universel écho répond à l'*Alleluia* du Messie ; il est donc naturel qu'il en soit ici fait mention. Aussi bien l'accession des Gentils au peuple de la Promesse est-elle un des thèmes coutumiers des oracles messianiques. Tout au plus pourrait-on en arguer, à tort ou à raison, pour abaisser la date du *Deus Deus meus*.

Quant à l'objection tirée du mètre, elle ne saurait avoir grand poids. Les données sur la métrique proprement dite sont jusqu'à cette heure trop incertaines pour qu'on en puisse inférer quoi que ce soit d'assuré. D'autre part, n'est-il pas difficile de reconnaître aux côla du dernier système, en dehors peut-être des versets 28 et 30, une mesure presque double de celle admise pour les membres à césure de la première strophe ? Beaucoup s'y refuseront absolument, surtout pour les versets 23 et 26. Au reste, ce n'est qu'au prix de multiples remaniements du texte que M. Grimme parvient à équilibrer le rythme de ses pentamètres. Le nombre de ces retouches, plus encore la violence qu'elles font au parallélisme, suffisent, à mon sens, pour les condamner.

Il reste donc acquis, avec certitude, que le *Deus Deus meus* forme un psaume unique et qu'il en a été ainsi dès l'origine.

On y peut voir, avec très grande vraisemblance, une triade lyrique, ordonnée avec beaucoup d'art, probablement d'après ce schéma général :

4.6 | 6.4 || 6.7 | 7.6 || 8.5 | 8.5.

L'exécution de ce morceau poétique supposait-elle l'alternance de plusieurs chœurs ? J'incline à le penser, sans oser d'ailleurs fixer l'ordre de leur succession.

II. — Thème. *(Messianité)*.

Le *Deus Deus meus* chante l'abandon, les souffrances, le salut et la postérité d'un personnage avec lequel l'auteur s'identifie. Quel est ce héros du poème ? L'identification procède-t-elle uniquement du lyrisme ? est-elle au contraire réelle, et dans ce cas devient-elle nécessairement exclusive ? Autant de questions qui recevront plus loin leur réponse. Qu'il me soit permis de préjuger celle-ci, et, pour éviter la répétition d'une périphrase abstraite, de donner de suite au héros du psaume son vrai nom : le Messie.

Il nous est présenté tour à tour comme délaissé, comme patient, comme promoteur de la glorification du vrai Dieu. Le poème traduit successivement sa plainte, sa prière, son action de grâces. La *triade* est une *trilogie*, et cette harmonie de la forme et du fond est un principe de grande beauté poétique.

La division en trois parties, au point de vue logique, est en un sens communément reconnue. Les uns la professent expressément, après saint Thomas : Mg. Les. Pr. Cr. Vig. W. P. Kk. Les autres, préférant un groupement général en deux

parties (Bos. LeH. Fil. Clm. H. Bt.), s'accordent assez à subdiviser la première.

En cherchant à fixer l'évolution rythmique, j'ai relevé déjà le développement logique des pensées. En voici la trame suivie.

Le premier mot est à la plainte, au gémissement profond mais filial. Le Messie s'étonne de l'abandon sensible où Dieu le laisse. Sa prière paraît impuissante à pénétrer jusqu'au trône de Yahwèh; car, malgré sa persistance, elle n'obtient aucune réponse. (1re strophe). — Et pourtant Yahwèh est bien le Dieu du ciel, le Seigneur toujours secourable de cet Israël dont le suppliant fait partie. Autant de raisons qui légitiment pour ce dernier l'espoir en la divine intervention. (2e strophe). — Et jusqu'à présent cette espérance est déçue! Revenant sur lui-même, le Messie fait une nouvelle et sombre peinture de l'état de délaissement et d'abjection auquel il se trouve réduit. (3e strophe). — Le tableau s'est terminé par la mention d'outrageants sarcasmes sur les rapports de Dieu et du pauvre Abandonné. Le Messie en reprend le contenu pour son compte, en le dépouillant de l'ironie. Il proclame à ses ennemis qui la méconnaissent, il rappelle à Dieu qui semble l'oublier, l'intimité filiale qui l'unit à Yahwèh. Il justifie de la sorte et tout ensemble ravive son inébranlable confiance dans le secours divin que bientôt il va solliciter en termes exprès. (4e strophe). — Angoisse et confiance se font ainsi écho de stance à stance dans toute cette première partie; leur alternance donne aux tristesses morales de l'auguste Affligé la plus saisissante expression.

Sur les lèvres d'une âme fidèle la plainte n'est qu'une des formes de la prière. Il n'en allait pas autrement des gémissements du Messie. La supplication toutefois n'était jusque-là qu'implicite. Elle éclate maintenant directe et pressante. Dans un cri plein d'angoisse, le Délaissé fait appel au prompt secours de Yahwèh, en face du péril devenu désormais imminent. Une première peinture de ce danger urgent nous montre le divin Patient au milieu d'un cercle d'ennemis acharnés, fauves altérés de sang, prêts à fondre sur leur proie. (5e strophe). — Le tableau des tortures physiques succède ainsi à celui des souffrances morales. Il va se poursuivant le long du second système strophique. La deuxième de ses stances nous révèle les tourments internes de la céleste Victime. Nous voyons la vie et la force s'en aller en elle comme l'eau qui s'écoule. La soif ardente des suppliciés nous la montre à deux doigts de la mort. De fait c'est bien à la poussière du tombeau que les desseins de Dieu paraissent la conduire. (6e strophe). — En face de cet état d'impuissance naturelle, les ennemis du Patient ont beau jeu. Aussi donnent-ils libre cours à leur férocité, et les voyons-nous se porter à l'égard de sa personne aux dernières extrémités. (7e strophe). — Déjà dans les affres de la mort, le Messie adresse à Dieu une nouvelle et plus instante prière, le conjurant de mettre un terme aux efforts heureux des puissances adverses et d'assurer sur elles à leur victime la victoire finale. La supplication, vive, touchante, se ferme (très probablement) sur un cri d'espérance et de triomphe. (8e strophe).

Le dernier mot de la prière laissait pressentir le salut. Le début de la neuvième stance nous le montre acquis. Car la supplication y fait place à la promesse d'actions de grâces certaines. Le divin Sauvé les doit rendre au milieu d'une société religieuse dont Israël selon la chair formera au moins le noyau. (9e strophe). — Dans le sein dilaté de cette église future, le sacrifice eucharistique offert par le Messie réunira les dévots de Yahwèh pour un banquet sacré, source de bonheur et de vie. (10e strophe). — A ce festin les Gentils même pourront prendre place. Car en cet avenir heureux, toutes les races doivent revenir au seul Dieu véritable. A son empire universel et souverain les potentats eux-mêmes rendront hommage avec le reste des mortels. (11e strophe). — Catholique de droit et de fait, cette société religieuse formera le nouveau peuple de Dieu, la nation de la Promesse. Elle constituera la postérité du Messie [fruit, avec l'immortalité personnelle, de ses souffrances fécondes (?)]. Merveilleuse économie des voies divines, dont le récit fera l'instruction de cette génération à venir! Oui, lui dira-t-on, oui, s'écriera-t-elle en face des destinées du Messie et de son œuvre : la main de Yahwèh est là : « Kî 'âsâh. » (12e strophe).

Le Psaume se termine par cette sobre et expressive formule qui fait planer sur le contenu entier du poème la toute sagesse et la toute puissance de Dieu.

Il existe, tant au point de vue de l'idée que pour l'expression, un rapport assez frappant entre le *Deus Deus meus* et les Psaumes LXX et CI. Certains traits lui sont également communs avec LXVIII. Peut-être n'y a-t-il dans le dernier cas qu'une coïncidence, amenée par la profonde analogie de thème. Mais dans les deux premiers, les réminiscences littéraires ne sont pas douteuses. Est-il besoin de le dire, le modèle imité est le *Deus Deus meus*. L'adaptation qui en est faite, en CI, aux souffrances de l'Israélite exilé et au sort de la nation juive montre son origine ancienne et son crédit, et témoigne, dans une certaine mesure, que le thème en est autre que les destinées du peuple élu.

Ce thème a-t-il été bien déterminé? L'analyse donnée a supposé l'identification complète et exclusive du héros avec le Messie. Est-ce avec justice?

Non, s'il faut en croire Théodore de Mopsueste, l'ensemble de la tradition rabbinique, et le rationalisme moderne.

Les négations du subtil disciple de Diodore se trouvaient formulées tant dans son explication du Psaume XXI que dans la préface d'un commentaire sur les XII Prophètes. Nous n'avons de l'un et l'autre morceau que les fragments lus au

IIe Concile de Constantinople. Théodore nie expressément que le Christ soit en aucune façon l'objet du psaume. Le héros unique en est David ; et dans la description des infortunes du royal psalmiste, en lutte avec son fils rebelle, il convient de faire la part de l'emphase de l'expression et de la hardiesse de la métaphore. C'est un mouvement tout spontané qui a mis sur les lèvres du Messie expirant le cri d'angoisse : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?* La coïncidence matérielle de certains traits de la description inspirée avec diverses circonstances de la Passion a frappé les évangélistes et les a conduits à se servir des expressions du psalmiste pour raconter ces dernières. Mais ils en ont fait de la sorte une application étrangère au sens originel. — Les raisons sur lesquelles Théodore s'appuyait pour dénier au Psaume XXI le caractère messianique ne nous sont peut-être pas toutes connues. Nous savons toutefois qu'il trouvait le contenu de 2b inconciliable avec la sainteté de Jésus-Christ. A ce motif certain s'en joignait probablement un autre qui paraît avoir influé sur toute son exégèse en matière prophétique : le sentiment opposé des écoles juives [1].

C'est qu'en effet le sentiment primitif de la Synagogue, favorable au sens messianique individuel, ne devait pas tarder à changer. Sans doute, dès l'aube du Ve siècle se faisait jour déjà quelqu'une des interprétations vulgarisées au moyen âge, dans les milieux juifs, par les grands commentateurs de cette époque, Raschi, Aben Esra et surtout Kimchi. Ce dernier entendait le *Deus Deus meus* du peuple juif et de ses épreuves séculaires au sein du monde transformé.

Les rationalistes ont adopté les conceptions du rabbinisme médiéval. Ils rapportent le psaume à quelque personnalité de l'A. T., ou de préférence au peuple d'Israël. Ecoutons un des plus récents et des meilleurs commentateurs de cette école.

« Celui qui chante dans le psaume, écrit M. Bäthgen, n'est point malgré les traits individuels de la description, une personne isolée, mais bien, comme l'ont reconnu les rabbins du moyen âge, le peuple d'Israël lui-même ; et la pensée fondamentale, à savoir qu'Israël, présentement sujet aux tourments, non seulement redeviendra objet d'honneurs, mais encore verra ses souffrances et son salut servir à ramener les Gentils à Yahwèh, cette pensée est très étroitement apparentée avec le cercle d'idées qui s'offre à nous dans le Deutéro-Isaïe. Que le chantre parle au nom d'une collectivité, c'est ce que met bien en lumière extérieurement l'emploi du pluriel « nos pères », v. 5. « Le malheureux », v. 25, fait place « aux malheureux », v. 27. Que tout Israël dût louer Dieu du salut du Psalmiste, v. 24, c'est ce qui serait à peine compréhensible, s'il s'agissait d'une personne individuelle, et il est également difficile de concevoir comment le salut d'un seul Israélite devrait être pour les Gentils et leurs rois l'occasion de la conversion à Yahwèh. A l'encontre, tout cela s'explique bien s'il est question du salut prodigieux du peuple entier. Sans doute, les traits individuels v. 10-19, semblent déposer contre cette interprétation. Mais Israël est personnifié par le poète comme il arrive si souvent chez les prophètes. En Isaïe I, en Ezéchiel XVI et XXIII, et surtout dans le Deutéro-Isaïe se retrouvent des traits qui ne sont pas moins individuels. Mais comme le Psalmiste, v. 23, se distingue d'autres Israélites, il sera plus précis de concevoir comme sujet du psaume l'Israël idéal ou l'Ebèd Yahwèh du Deutéro-Isaïe. » — Après avoir dans le paragraphe suivant fixé l'apparition du poème aux débuts de la période post-exilienne, l'auteur continue : « Jésus, en s'appropriant, dans l'angoisse suprême de son âme, les premières paroles du psaume, a par là-même indiqué que la souffrance dont le Psalmiste se lamente a trouvé son point culminant dans sa propre Passion. De même l'espérance messianique du psaume n'est point devenue réalité par l'action d'Israël comme peuple, mais seulement par celle de Jésus-Christ. Les traits détachés, où s'accuse dans l'histoire de la Passion du Seigneur la concordance avec le héros sur lequel pleure le Psalmiste, le cèdent en importance à ce fait que ce qu'Israël dans le psaume énonce à son propre sujet n'a été accompli que par le plus grand de ses fils. » (Cf. p. 62-63).

Et c'est tout. J'ai cru devoir transcrire intégralement le passage ; la croyance à l'application messianique ne saurait en effet que se fortifier à voir la faiblesse des raisons qu'on y oppose.

Le héros du poème serait donc une collectivité : Israël ou du moins sa partie saine, le noyau du royaume théocratique, objet pour l'âme juive des rêves d'avenir. Car il n'y a pas lieu de s'arrêter aux hypothèses identifiant le Délaissé soit avec David (d'une façon adéquate), soit avec Jérémie ou tout autre personnage historique de l'A. T. Aucun d'eux n'a réalisé le programme tracé dans la 3e partie; aucun ne justifie par la nature de ses épreuves la description des deux premiers groupes strophiques, quelque part légitime que l'on fasse à l'emphase des métaphores. Il paraît également inutile de s'attarder à la conception d'Hengstenberg reconnaissant dans notre héros le juste idéal. L'intensité des couleurs, la spécialisation des traits, la vivacité et l'émotion communicative des sentiments, sans parler de la nature des aperçus dans les dernières strophes, excluent cette idée d'une méditation religieuse sur un thème spéculatif. (Lire sur ces opinions Les. Corl. ou Ph.).

Quelles preuves apporte-t-on en faveur de l'interprétation collective ?

Deux expressions du texte : « nos pères, » 5; « les malheureux, » 25. — Mais d'abord quelle force pourraient avoir ces deux pluriels isolés, en face de la continuité des traits individuels dans

[1] Cf. *Acta Conc. Constantinopolitani II,* Collatio IV, sub Numeris XX (pour le dernier point), XXII et XXIII (pour l'ensemble des idées de T. sur le psaume).

l'ensemble du poème ? — De plus il suffit de lire le contexte pour voir que le « 'ânî » du verset 25 n'est pas identique aux « 'ănawîm » du verset 27. Ceux-ci sont parallèles aux « dôreşâyw (YHWH) », 27b, et partant aux « yir'ê YHWH, » 24a, à ces « dévots de Yahwèh » dont le Sauvé se distingue expressément et qu'il invite à chanter avec lui les louanges du Seigneur. — Quant à l'emploi du suffixe pluriel avec « 'âbôt », il s'explique par la nature de l'idée. Le psalmiste entend faire valoir ses droits de fils de l'Alliance : il est naturel qu'il rappelle les bienfaits octroyés non aux ancêtres de sa famille individuelle, mais à ceux du peuple choisi. (Voir Comm.).

Voilà les arguments que fournit l'expression ; voyons ceux tirés du sujet. — L'on ne saurait concevoir qu'Israël soit invité à louer Dieu pour le salut d'un individu. Quelle répugnance, si du salut de cet individu dépendait le bonheur de son peuple ? Alors même qu'il ne s'agirait pas du Messie, cette raison serait sans force. — Mais du moins un Israélite isolé ne saurait être donné comme le principe du retour à Yahwèh pour les Gentils et leurs rois. Et pourquoi, si vraiment il en doit être ainsi ? Ne reconnaît-on pas que cette partie du programme tracé par le psaume a, comme les autres, trouvé sa réalisation grâce au plus grand des fils d'Israël ? (Cf. sup.). Dès lors où gît l'objection ?

Le voici. Elle repose tout entière dans cette idée que l'auteur ne formule pas explicitement, mais qui constitue la vraie donnée de fait de son raisonnement. Pareille invitation à la louange publique pour le salut d'un seul ne pouvait jaillir spontanément du cœur d'un juif ; semblable conception du salut des Gentils ne devait pas naître naturellement dans son esprit. Or — et c'est dans l'argument le principe général succédant à la mineure particulière — l'on ne saurait concevoir la prophétie que comme l'écho d'une conscience religieuse individuelle ou collective, et dans les oracles de l'A. T. il ne faut voir que la traduction en traits objectifs des idées, des sentiments, des aspirations de l'ensemble ou de l'élite d'Israël. Ainsi placée dans son vrai jour, la difficulté soulevée relève non pas de l'exégèse, mais de la propédeutique sacrée. Il n'y a pas lieu en effet d'épiloguer sur la donnée de fait, encore qu'on puisse se demander si les aperçus généraux relevés par Bt. dépassent nécessairement l'horizon de la conscience juive à l'époque de la Restauration ; sûrement l'ensemble du psaume avec la précision de ses traits n'y saurait rentrer. Tout le débat se ramène donc à la question de principe. Oui ou non, Dieu peut-il communiquer d'une façon directe avec l'intelligence humaine, et l'associer de la sorte à sa connaissance de l'avenir ? C'est à l'apologiste à répondre. Dès lors que la possibilité d'une semblable révélation est démontrée, voici la ligne de conduite qu'elle impose : en face d'un morceau comme le psaume XXI, l'on ne doit ni ne peut conclure à l'application collective par cela seul que l'interprétation individuelle supposerait une illumination étrangère ; il y a lieu d'examiner à fond le texte pour voir quelle est vraiment celle de ces deux explications qu'il réclame, en laissant la porte ouverte à l'hypothèse d'une action psychologique humano-divine.

Pour tout œil non prévenu, le résultat de cet examen ne saurait être douteux. Les traits individuels abondent, et de l'aveu même de Bt., la conclusion paraît s'en dégager obvie : le psaume n'a point un héros collectif.

Pour échapper à cette conséquence, l'auteur cité fait appel au parallélisme de divers autres passages prophétiques. — Mais pour les textes allégués expressément, le rapprochement n'est pas fondé : car soit en Isaïe, I, soit en Ezéchiel, XVI et XXIII, nous sommes prévenus d'une façon formelle et dès le début, de la personnification poétique, et l'on nous apprend qu'il est en réalité question sous une forme imagée, ici d'Israël, là de Jérusalem, ailleurs de cette même capitale et de Samarie. — Quant à la seconde partie d'Isaïe, invoquée par Bt. sous la rubrique Deutéro-Isaïe, l'on y retrouve la même figure classique de Jérusalem sous les traits de l'épouse, p. ex. en LIV. Mais outre qu'ici le symbolisme reçu nous est une lumière, les traits individuels sont moins caractéristiques, et il s'en rencontre bientôt qui nous révèlent la nature collective du sujet dont il est parlé (vid. *l. c.* 3, 5, et præsertim 11-12). Aussi bien Bt. se réfère-t-il moins, je pense, à ces passages qu'à ceux où il est question du « Serviteur de Yahwèh ». L'affinité ne saurait être niée. Mais ce qui doit l'être, c'est le caractère collectif de l'Ebêd Yahwèh. Celui-ci en effet n'est autre que le Messie. En dehors de l'opinion juive primitive et de la tradition chrétienne, dans le texte même du prophète tout l'établit : et le portrait qui est tracé de l'Ebêd, notamment le rôle de victime substituée et rédemptrice qui lui est à maintes reprises attribué ; et la parenté de nombreux détails de cette peinture avec une description sûrement messianique. (Voir l'Appendix *de servo Domini* dans Knabenbauer, *Com. in Is.*, I, 325-338).

Rien ne saurait donc atténuer la force des arguments tirés des traits individuels, si nombreux dans le psaume, contre la nature collective et en faveur de la personnalité singulière du héros du poème.

Partant ce héros n'est point l'ensemble d'Israël ; sûrement d'ailleurs le Sauvé s'en distingue, et Bt. l'accorde (voir 23 : *Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiæ laudabo te).* Ce n'est pas davantage l'Israël idéal, identifié contre raison, nous venons de le voir, par Bt. avec l'Ebêd Yahwèh. Cet Israel, objet du rêve nationaliste et religieux des âmes du Retour, demeure un être collectif, et dès lors les traits individuels ne lui sauraient convenir. D'autre part il est appelé évidemment à comprendre l'élite croyante et pieuse du peuple juif ; or c'est de cette élite même que le héros du psaume se distingue en la con-

viant à la louange de Yahwèh, en l'associant comme témoin et convive à son banquet sacré, probablement même en la donnant comme la postérité qu'il doit engendrer au Seigneur (24, 26, 27, 31).

Il demeure donc que le Délaissé du Psaume XXI est un individu. Ce n'est point d'ailleurs un type abstrait, et d'autre part nul personnage historique de l'Ancienne Loi ne réalise le portrait qui est tracé de lui. En qui dès lors le saluer ?

Dans celui qui de l'aveu de Bt. a réalisé le programme du *Deus Deus meus :* dans le Messie Jésus.

C'est qu'en effet le rapprochement s'impose au premier regard entre les données du psaume d'une part, et d'autre part la personne, les souffrances et l'œuvre du Sauveur. L'étude approfondie ne fait que rendre le parallélisme plus saisissant. On en pourra juger après examen du double commentaire. Je me borne à signaler ici les principaux traits de coïncidence, groupés dans ces lignes du P. Rose : « L'abandon dont le Sauveur a été l'objet, le retrait de la présence et des faveurs de son Père, son appel à la miséricorde séculaire du Dieu qui a été son Dieu dès la mamelle, sur les genoux duquel il a été posé à sa naissance, les attaques de son peuple haineux, de ces fauves hurlants et rapaces, son pauvre corps émacié, disloqué, en dehors de tous ses axes d'équilibre, s'affaissant sans trouver un appui, ses reins qui se désagrègent, qui s'amollissent comme la cire, son vêtement intime distribué par le sort entre ses exécuteurs, enfin son dernier cri jeté dans la dernière crise du mal, tout a été prophétisé dans ces versets tragiques, tout a été annoncé et tout a été accompli à la lettre. » (P. 412). Il faudrait ajouter pour rendre la simple esquisse complète : le salut glorieux, l'Eucharistie, l'apostolat universel et la fondation de l'Eglise.

Il y a là un rapport d'ensemble et de détails contre lequel nulle vétille ne saurait prévaloir [1]. La coïncidence s'impose à l'esprit et demande impérieusement une explication. L'on ne saurait, comme le fait Bt., la signaler sans en rendre compte. Moins encore a-t-on le droit de reléguer avec lui à l'arrière-plan les traits circonstanciés pour mettre en seule lumière les grandes lignes. Car ces menus rapprochements ne constituent pas l'un des moindres éléments du problème.

En effet, si la profondeur et la vivacité des sentiments religieux pourraient à l'extrême rigueur être invoquées pour rendre compte, à l'état d'aspiration et de rêve généreux, de ces envolées d'une âme vers la souffrance imméritée, vers la confiance victorieuse, vers le prosélytisme débordant, et pour expliquer comment plus tard un fils d'Israël se sera trouvé au cœur assez haut pour tenter de réaliser ce programme, ces dispositions ne sauraient en aucune façon rendre raison des traits précis et détaillés d'un tableau qui devait plusieurs siècles après trouver son exacte reproduction dans les faits. Une seule explication est recevable : l'esquisse est faite d'après nature, et puisque le personnage appartient à l'avenir lointain, le poète l'a contemplé dans le jour de la vision prophétique.

Et telle est la conclusion tirée de ce rapprochement par les croyants de tous les âges. Les anciens protestants ne pensaient pas sur ce point autrement que les catholiques. On sait le mot de Bake, l'un des premiers qui ait commenté le Psautier au sein de la Réforme : « *Asserimus hunc psalmum ad litteram, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγῇ, integrum et per omnia de solo Christo exponendum esse.* » Présentement encore l'application messianique compte des adhérents parmi les exégètes hétérodoxes, p. ex. Per. Kirk. et naguère Del.

Quant au sentiment catholique, il est des plus formels. Pas une voix dissidente au cours des siècles, si ce n'est celle du rationaliste Théodore de Mopsueste. En réprouvant deux extraits de cet hérétique sur le Psaume XXI, le IIe Concile de Constantinople a fait connaître la pensée de l'Eglise (Cf. loc. sup. cit.). L'on ne saurait en conséquence sans faute contre la foi répudier toute application du Psaume à Jésus-Christ.

Aussi bien la voix de l'Eglise est-elle ici le simple écho de l'affirmation des Evangélistes (Mat. XXVII, 35; J. XIX, 23-4) et de S. Paul (H. II, 12), bien plus, de la parole du Christ lui-même. Jésus en croix s'est, on le sait, approprié les premiers mots du *Deus Deus meus,* laissant assez entendre par là que le psaume se rapporte à lui. (Cf. Mat. XXV, 46; Mc. XV, 34).

En quel sens s'y rapporte-t-il ? D'après Per. Kk, l'annonce du Christ dans le poème serait purement typique ou spirituelle. Communément on reconnaît au sens littéral une portée prophétique. Toutefois, suivant quelques-uns, le Sauveur ne serait pas le sujet exclusif du psaume. Certains traits s'appliqueraient directement à l'auteur du cantique, bien qu'on les puisse rapporter aussi médiatement à Jésus. Tel est plus ou moins l'avis de Patrizi, Mg., Tholuck. Ce sentiment demeure libre et l'application exclusivement spirituelle peut elle-même être défendue.

Cependant la généralité des interprètes catholiques regardent le *Deus Deus meus* comme prophétique au sens littéral exclusif. Il n'y est point question à proprement parler de l'auteur du poème. Tout au plus les circonstances personnelles de son existence ont-elles fourni des images à sa plume, des couleurs à son pinceau.

Ce sentiment me paraît le mieux fondé. Dans son ensemble le psaume sort évidemment du cadre de l'existence de David, et ce n'est que par des détails isolés qu'il y pourrait rentrer. Mais si le

[1] Voir sur les quelques difficultés soulevées à ce propos Les. p. 94. Elles seront levées du reste par le Comm.

passage d'un sens littéral historique à quelque envolée messianique transitoire rentre bien dans les lois de la psychologie prophétique, je ne sache pas qu'il en soit sûrement de même de l'insertion tacite de détails personnels dans un morceau dont le sujet d'attribution pour l'ensemble est le Messie. En tout cas rien n'exige qu'on admette ces digressions autobiographiques : toutes les affirmations du cantique peuvent en effet trouver leur justification satisfaisante dans les destinées de Jésus-Christ.

Ce Messie Jésus, le poète inspiré l'a contemplé dans le jour surnaturel de la vision prophétique ; il a pu de la sorte s'identifier lyriquement avec lui, exhaler sa plainte, crier sa supplication, chanter son hymne de gratitude. Ou plutôt, par la bouche de l'auteur sacré, à cet instant organe — bien qu'étranger — du Dieu Inspirateur, le Verbe lui-même a proféré le cantique dont les premiers mots devaient un jour tomber de ses lèvres humaines, instrument conjoint de sa divine personnalité.

III. — Origine.

Le titre rapporte le psaume à David. L'accord des divers textes rend cette donnée de l'inscription critiquement certaine. D'autre part, la portée normale du Lamed en pareil cas est d'indiquer l'auteur. A s'en tenir à ce témoignage, le *Deus Deus meus* est d'origine davidique.

Cette affirmation est d'ailleurs confirmée par le sentiment à peu près universel, je crois, des interprètes catholiques.

Récemment toutefois le P. Rose a proposé de « détacher l'épitaphe du psaume et d'inscrire celui-ci dans le cycle Isaïen. »

Je n'oserais le suivre. Sans doute l'on peut discuter sur la nature et le degré précis d'autorité qui s'attache aux titres, même réputés authentiques. Néanmoins la valeur de ces derniers demeure fort considérable. On ne doit pas se départir de leurs indications ou en modifier le sens obvie sans raison convaincante.

Est-ce le cas pour le *Deus Deus meus?* Il ne semble pas.

L'on ne saurait nier une analogie réelle entre le thème du psaume et celui développé par Isaïe annonçant la Passion du Serviteur de Yahwèh (LII, 13-LIII, 12). Ce sont de part et d'autre les pires souffrances et la gloire leur succédant. Volontiers même je reconnaîtrais telle affinité de détail que l'on ne signale pas communément (voir Comm. vers. 31). Mais à côté des ressemblances il convient de faire ressortir les caractères qui différencient les deux tableaux. L'on voit clairement dans le psaume le salut succédant à l'infortune, la glorification universelle de Yahwèh accompagnant les hommages que lui rend le Messie sorti victorieux de ses épreuves : mais le lien de causalité rattachant aux souffrances la fécondité du Sauveur n'est probablement indiqué en aucune manière ; tout au plus l'interprétation contestée d'un seul verset permet-elle d'en reconnaître l'ébauche discrète. Quant à l'action personnelle, efficiente, du Messie sur la sanctification de l'univers revenant à Yahwèh, elle n'est pas non plus indiquée avec la même vigueur de traits (cf. Is. LII, 15 et surtout LIII, 10-11). Et ceci s'explique sans peine. La donnée saillante de l'oracle Isaïen, l'idée de rançon payée pour autrui, de satisfaction vicariale pour les péchés du monde, n'apparaît en aucune façon dans le Psaume. Isaïe au contraire prend plaisir à la mettre en plein relief ; il la présente au moins sous dix formules diverses. Il est amené de la sorte à relever davantage le caractère libre de la Passion, la douce résignation de la céleste Victime. Sous des couleurs moins chaudes les souffrances ne sont pas décrites avec moins d'énergie. Isaïe les burine en traits d'acier ; et plus nettement que son devancier, il nous montre le Messie succombant sous leur action, enlevé par une mort inique et violente de la terre des vivants.

Je viens de le laisser pressentir, les différences de forme peuvent être invoquées à côté des caractéristiques tirées du fond. Evidemment en pareille matière la réserve s'impose. Néanmoins à lire l'un après l'autre et attentivement les deux morceaux, après en avoir fait l'étude préalable, on éprouve l'impression distincte d'un autre style et d'un rythme différent. Ce ne sont ni les mêmes images ni les mêmes tours de phrase ; lorsque le trait se ressemble au point de vue de l'idée et même de l'expression, les termes sont autres. La description des tourments de la céleste Victime est à ce point de vue particulièrement intéressante. On y remarquera l'accumulation des formes soit passives, soit participiales, beaucoup plus rares dans le Psaume. Par ailleurs, encore que l'oracle du fils d'Amos soit également écrit en vers et se puisse diviser en strophes, la partition n'en paraît point analogue à celle du *Deus Deus meus*.

C'en est assez, je pense, pour montrer que rien ne réclame pour les deux prophéties une origine identique. Par ailleurs, l'exposé qui précède montre dans l'oracle du « Serviteur de Yahwèh » des aperçus ignorés du Psalmiste. Dans l'ensemble il accuse un progrès dans la révélation. Le *Deus Deus meus* nous avait montré le Divin Patient chantant un immortel Hosanna au sein du nouveau peuple de la promesse (issu de lui). Le *Quis credidit* fait apparaître sous nos yeux « l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde, » le doux Rédempteur.

Sans doute le psaume qui nous occupe est d'une admirable précision prophétique en ce qui regarde la Passion du Sauveur ; mais à moins d'entrer dans la voie des négations radicales, comment consentir à admettre que l'idée des souffrances du Messie soit totalement étrangère à la poésie davidique, et le royal ancêtre de Jésus n'est-il pas tenu par tous les exégètes croyants comme le type du Christ dans les épreuves de sa vie ? Ni l'idée générale de filiation divine, ni les aperçus glorieux, ne sont pour surprendre sous une telle

plume. Sans doute, dans ces derniers l'idée de l'universel hommage à Yahwèh prend un relief inaccoutumé. Mais encore est-il vrai de dire que cette conception se retrouve dans la prédication prophétique populaire dès l'aurore de son action. De fait nous la constatons sur les lèvres d'Amos, l'un des premiers Voyants dont l'œuvre soit sûrement datée. (Cf. Am. IX, 11-12 et le commentaire de S. Jacques au concile de Jérusalem, Actes, XV, 16-17).

Aussi bien, tout en admettant une progression générale dans l'économie de la révélation ancienne, convient-il de respecter la liberté de l'inspiration divine. Elle rendra compte de la mention, d'ailleurs générale, d'un festin eucharistique, principe de bonheur. Par ailleurs il est bon de se souvenir que plus d'une vérité a pu être communiquée d'abord à certaines âmes d'élite, avant d'entrer, notamment par la prédication continue des prophètes à mission, hérauts officiels de la parole de Dieu, dans le domaine public des croyances et des espoirs d'Israël.

§ 3. — Exposition littérale

I. — Paraphrase [1]

Titre (1) : — Au chef de chœur. — Sur l'air : « La biche de l'aurore » (?). — Psaume de David.

1re Partie (2-11). — La plainte.

1re Strophe (2-3) : — Délaissement du Messie.

2. *Mon Dieu*, *Mon Dieu*, pourquoi ME délaisser ?
Il s'éteint loin de mon salut, le rugissement de ma [douleur] suppliante.
3. « Mon Dieu ! » : je le crie le jour, sans recevoir nulle réponse,
La nuit, sans obtenir ni trève ni repos.

2e Strophe (4-6) : — Légitimité de son espérance.

4. Et pourtant c'est bien TOI l'hôte du [céleste] sanctuaire,
Gloire d'Israël !
5. En toi fut l'espérance de nos pères ;
Ils [l'y] mirent, et tu les délivras.
6. Vers toi leurs cris s'élevèrent, et le salut descendit ;
Ils eurent confiance et ne furent point déçus.

3e Strophe (7-9) : — Nouvelle et sombre peinture de la situation du Délaissé.

7. Pour MOI, je suis plutôt un vermisseau qu'un homme,
Un objet de moquerie pour le monde, et de mépris pour le peuple.
8. Tous ceux qui me voient se raillent de moi,
[Grimaçant] des lèvres à les fendre, hochant [avec dédain] la tête.
9. Il a remis, [disent-ils], son sort à Yahwèh, que celui-ci le délivre ;
Qu' [à ses maux Dieu] l'arrache, puisqu'Il se complaît en lui !

4e Strophe (10-11) : — Justification de son inébranlable confiance.

10. [Eh bien ! oui !] C'est TOI qui du *sein* me fis sortir,
Et sur la poitrine de ma mère me fis reposer en paix ;
11. C'est toi [le père dont les genoux] me reçurent au sortir des entrailles ;
Dès le *sein* de ma mère TU es *mon Dieu*.

2e Partie (12-22). — La supplication.

5e Strophe (12-14) : — Cri de détresse sous l'étreinte hostile.

12. *Ne reste pas loin* de moi, car voici l'heure de l'angoisse,
Et personne n'est là pour me porter *secours !* [2]
13. *Autour de moi* [des ennemis] sans nombre, taureaux indomptés,
Et m'étreignant d'un cercle [hostile] le gros bétail de Basan.
14. [Les fauves !] Ils ouvrent contre moi leur gueule :
Tel le lion tombant sur sa proie et [la saluant] d'un rugissement !

---

[1] Voir note *Ami*, 1902, p. 1141.
[2] *Variante :* Approche ! car personne n'est là pour me porter *secours !*

6e Strophe (15-16) : — DANS LES AFFRES DE LA MORT.

15. [Vie et force] en moi s'en vont comme l'eau qui s'écoule,
Et tous mes os se disloquent.
Mon cœur est devenu semblable à la cire ;
Il fond d'angoisse au milieu de mes entrailles.
16. Comme un tesson mon palais se dessèche,
Et ma langue se colle à mes mâchoires.
C'est à la poussière du tombeau que tes [desseins] me conduisent.

7e Strophe (17-19) : — SOUS LA DENT DES FAUVES.

17. [Vois] en effet : une meute de chiens m'*entoure,*
Une horde de scélérats me cerne de toutes parts ;
Ils trouent mes mains et mes pieds.
18. Je puis compter tous mes os ;
Eux regardent et se repaissent du spectacle de mes [tourments].
19. Ils se partagent mes habits,
Et jettent le sort sur mon vêtement.

8e Strophe (20-22) : — SUPRÊME PRIÈRE POUR LE TRIOMPHE FINAL.

20. Mais TOI, Yahwèh, *ne reste pas loin* [de moi] ;
O ma force, à mon secours hâte-toi !
21. Arrache ma vie au glaive ;
Ce [bien] unique, à la griffe du chien !
22. Sauve-moi de la gueule du lion,
Et des cornes des aurochs... oui ! tu [me délivres et] m'as exaucé.

3e Partie (23-32). — L'ACTION DE GRACES.

9e Strophe (23-25) : — HOMMAGES PUBLICS POUR LE SALUT OCTROYÉ.

23. JE veux *publier* ton nom parmi mes frères ;
Au milieu de *l'assemblée* [des saints], je te célébrerai.
24. Humbles dévots de Yahwèh ! chantez sa louange ;
Vous tous, race de Jacob, glorifiez-le ;
25. Révérez-le, vous tous qui [composez la] postérité d'Israël !
[1] Car il n'a témoigné ni dédain, ni horreur, pour l'affliction du malheureux ;
Il n'a point devant lui voilé sa face [avec mépris],
Et ses appels au secours, il les a entendus.

10e Strophe (26-27) : — FESTIN EUCHARISTIQUE UNIVERSEL.

26. TU seras [ainsi le principe et l'objet] de ma louange dans une *assemblée* nombreuse ;
Mes vœux de gratitude, je [les] acquitterai en présence de ceux qui te révèrent.
27. A mon festin eucharistique, ils prendront place, les humbles, ils y apaiseront leur faim ;
Ils loueront Yahwèh, tous ceux qui le recherchent ;
[De mon banquet futurs convives,] à vos cœurs, vie pour jamais !

11e Strophe (28-30) : — CATHOLICITÉ DES ADORATEURS DE YAHWÈH.

28. Elles se souviendront de YAHWÈH et reviendront à lui
Toutes les extrémités de la terre ;
Devant ta face se prosterneront
Toutes les races des nations.
29. C'est qu'à Yahwèh [appartient] l'empire
Et il est le souverain des Nations.
30. C'est lui seul qu'adoreront tous les opulents de la terre ;
Devant lui se prosterneront tous ceux qui descendent dans la poussière.

12e Strophe (31-32) : — POSTÉRITÉ DU MESSIE.

31. Et MOI [2], je vis pour lui, moi-même,
[3] Et ma postérité le doit servir.
32. *On publiera* les merveilles de Yahwèh à cette race à venir ;
[4] On annoncera sa justice à ce peuple à naître :
Voilà, dira-t-on, l'œuvre [du Vrai Dieu !]

---

[1], [3], [4] Début du verset d'après l'hébreu.
[2] *Variante :* Et CELUI-LA même qui aura sacrifié sa vie — Suscitera une postérité soumise au Seigneur.

II. — Commentaire exégétique

Inscription. — **(1)** Il règne actuellement un accord relatif sur la traduction à donner du titre. Mais au fond cette inscription demeure obscure : la lecture des termes est assez incertaine et le sens peut en être discuté.

La première donnée qui nous est offerte se présente sous ces différentes formes : Hébreu « lammenaṣṣêaḥ » — Septante : εἰς τὸ τέλος — Vulgate : *in finem* — Aquila : τῷ νικοποιῷ — Symmaque : ἐπινίκιος — S. Jérôme : *victori*.

On rattache généralement l'hébreu à la racine « naṣaḥ » ; le Piel offre ordinairement le sens de « être en relief, conduire, diriger » ; on le rencontre dans I Paralip. xv, 21, avec une acception spéciale : « jouer, faire de la musique dans un but liturgique » ; c'est à ce dernier sens qu'il convient de rattacher le terme ici discuté. Suivant qu'on y voit un participe, ou qu'on y reconnaît, par une légère modification de texte, un infinitif construit, on traduit : « pour le maître de chœur » ou « pour exécution musicale. » — La première version est la plus commune. — Aquila, S. Jérôme et Symmaque s'inspirant, semble-t-il, du sens originel de « niṣṣaḥ » voient dans le texte l'annonce d'un *carmen triumphale*.

La traduction des Septante est diversement expliquée. Peut-être τέλος désigne-t-il une cérémonie sacrée [1]. D'aucuns lui donnent le sens d' « achèvement » : l'expression complète indiquerait que le psaume doit être parfait par un accompagnement musical [2]. Communément l'on tient εἰς τὸ τέλος pour l'équivalent des locutions prophétiques bien connues *in novissimis diebus, in novissimo dierum* : il assignerait au contenu du psaume une date messianique. C'est dans ce sens que les Pères et les interprètes ont généralement compris la donnée du grec ainsi que l'*in finem* de la Vulgate.

Nouveau désaccord dans les textes pour la seconde expression. L'hébreu porte « 'al 'ayyèlèt haṣṣaḥar », leçon appuyée par Aquila et saint Jérôme. Les Septante d'accord avec Symmaque présentent ὑπὲρ τῆς ἀντιλήμψεως τῆς ἑωθινῆς. La Vulgate : *pro susceptione matutina*. — On admet que « 'al » introduit une indication musicale ; d'après le sentiment commun, les deux mots qui suivent constituent le début d'un air connu « 'ayyèlèt haṣṣaḥar » ; on les traduit d'ordinaire par « biche de l'aurore ». L'expression doit-elle se prendre au sens propre ? faut-il l'entendre dans une acception figurée ? On ne saurait le dire avec certitude. D'après les uns, il s'agirait dans la cantilène primitive d'une biche ou d'une gazelle se donnant du mouvement au lever du jour. D'après d'autres, il serait question des premiers rayons du soleil lorsqu'il point à l'horizon. Suivant Dom Parisot il faut lire « 'ayyôlît » ou « 'èyyôlît » au lieu de « 'ayyèlèt ». Le terme est parallèle à « yônat » (lisez « yônît » ou « yewânît ») au début du Ps. LVI : l'un désigne le mode éolien, l'autre le mode ionien dans la musique grecque. « 'Al ayyôlît » nous fait connaître le rythme musical du psaume [1]. Le dernier terme demeure obscur. D'après l'analogie du chaldéen « ṣakêr », peut-être caractérise-t-il le contenu du Psaume, comme tableau d'outrages et de mauvais traitements. Ce sentiment me paraît peu probable.

Les LXX ont lu sans doute « 'èyâlût » en raison de la présence de ce terme — d'ailleurs fort rare — au cours du Psaume, v. 20. Le secours matinal dont ils parlent est entendu communément par les interprètes de l'action divine rappelant à la vie l'humanité sainte du Christ. (Agelli ap. Corl.). Théodoret rapporte de préférence l'indication à la naissance du Sauveur : « Susceptio matutina Salvatoris nostri est adventus qui instar auroræ in tenebris sedentibus illuxit. »

La troisième expression n'offre pas de difficulté sérieuse, au moins quant au sens des termes. Le mot « mizmôr » a son équivalent exact dans ψαλμός, psaume. Quant au Lamed qui précède le nom propre, David, il désigne suivant l'opinion commune l'auteur du poème.

Première partie : la Plainte

A deux reprises déjà j'ai relevé les principales idées de chaque système et même de chaque strophe ; j'ai pareillement signalé l'enchaînement logique des développements. Pour plus de brièveté, je ne reviendrai donc que le moins possible sur le thème et la trame des stances. Sur ce double point l'on voudra bien se reporter à l'argument, § 1 et 2.

1re Strophe. — **(2)** *Deus :* l'hébreu ajoute *meus*.

Respice in me, d'après les LXX, πρόσχες μοί. Cette incise manque en h. — Peut-on l'admettre comme génuine ? Nulle répugnance stricte. Car la 1re partie pourrait à la rigueur débuter, comme la seconde, par un appel fait à l'intervention divine. Si le parallélisme strophique réclamait un côlon de plus, il n'y aurait pas lieu d'hésiter beaucoup. — Toutefois jusqu'à preuve du contraire il vaut mieux tenir ces mots pour ajoutés. Les versions étrangères à l'Alexandrine sont d'accord avec l'h. S. Mathieu a lu ce dernier comme nous. Le contexte enfin paraît rempli par la seule idée de

[1] C'est un sens qu'il revêt dans Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1050 ; Platon, *République*, 516, etc... Cf. G-B et Bailly, *Dict. gr.-fr.*

[2] Dom Parisot, *Rev. bibl.*, 1898, p. 592.

[1] Il ne faut point s'étonner de rencontrer dans le psautier hébreu des termes empruntés à la technique grecque. Le système harmonique des Hellènes s'était en effet implanté dans les provinces asiatiques au plus tard avec les conquêtes d'Alexandre : la preuve en est dans la substitution des qualificatifs *hypodonien* et *hypophrygien* aux anciennes dénominations *éolien* et *ionien*, au cours du IVe siècle. (Cf. Parisot, *loc. cit.*).

plainte. — L'on s'explique d'ailleurs sans peine l'origine de cette leçon adventice. Les LXX auront pris l'un des deux « 'êlî » pour la préposition « 'êl » avec le suffixe de la 1re personne, et lu : « Mon Dieu, à moi ! » ; πρόσχες, ajouté par eux, a complété la phrase.

Quare me dereliquisti ? L'interrogation n'est qu'une figure de style. Le Délaissé ne demande pas à Dieu les raisons de sa conduite, mais il exprime l'étonnement douloureux que lui cause l'abandon où il se trouve. — Cet abandon, le Messie ne le tient pas pour absolu : car sa confiance persévérante continue d'alimenter sa prière ; bientôt il va redoubler d'instances et terminera même par un cri de triomphe. C'est dire assez que la plainte *Quare me dereliquisti* n'est point l'écho d'une désespérance.

Longe a salute... Les modernes regardent volontiers l'adjectif « râḥôq » comme attribut d' « 'êlî » et sous-entendent « mîn » avant « dibrê ». (Per. Kk. Kz.). L'on obtient cette traduction : « [Pourquoi m'abandonner et demeurer] éloigné de me porter secours, d'entendre les paroles de mon rugissement ? » Il me semble préférable de tenir (avec Bt. Les.) le terme en question pour un prédicat de « dibrê [1]. » Le sens est celui donné par la paraphrase. On a de la sorte une très belle image. La prière du Délaissé nous est présentée comme perdue dans l'espace et impuissante à parvenir jusqu'au trône de Dieu. C'est en effet ce dernier qui est désigné par *salute*, et ce terme est à prendre concrètement pour le principe du salut [2].

Verba delictorum meorum. Cette expression fut jadis pour Théodore de Mopsueste une pierre d'achoppement. Ne pouvant la concilier avec l'absolue sainteté du Christ, il en prit occasion de nier le caractère messianique du Psaume. Et pourtant S. Paul en avait donné l'explication dans ce mot profond : « *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso.* » (II Cor. v, 21.) Et longtemps auparavant Isaïe avait chanté : « *Disciplina pacis nostræ super eum..., posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum...,* etc. » (Is. LIII, 5, 6). Bossuet a commenté avec sa maîtrise habituelle les paroles du Prophète et celles de l'Apôtre en rendant compte du délaissement du Christ, au début de son explication du Psaume [3].

Le scrupule théologique né de « *delictorum meorum* » ne serait donc pas fondé. Toutefois il convient de rejeter cette leçon. Hob. qui l'entend de cette sorte : « Un obstacle à mon salut sont les péchés par moi assumés », la trouve plus belle et plus pleine de sens que celle de l'h. C'est possible. Mais elle ne cadre pas avec le contexte, soit prochain, soit éloigné. L'expression contestée est expliquée par le v. 3 qui n'en est que le développement : c'est de cris suppliants qu'il y est question. Par ailleurs l'idée de péché se trouve complètement absente du thème général du Psaume. Ajoutons que la méprise des LXX s'explique aisément : ils ont lu « ṣigegâtî » où l'h. mass. porte « ṣa'ăgâtî ». Ce dernier mot est un substantif ; on pourrait sans modification de consonne y lire un verbe (Kz.). Le sens demeure le même. On est en présence d'une image, prise du rugissement du lion, et destinée à rendre l'ardeur et l'intensité de la supplication du Délaissé.

(3) *Deus meus.* Ces mots forment moins une simple apostrophe que le résumé de la supplication gémissante du pauvre Abandonné : « Mon Dieu ! » C'est son cri du jour, c'est son cri de la nuit, l'inlassable expression de son espérance comme de sa douleur. Ceux-là en comprendront la sobre et profonde éloquence, qui de longs jours, de longs mois peut-être, l'ont recueilli de lèvres aimées près d'un chevet d'agonie. Et qu'il est touchant de retrouver le cri spontané de l'humaine souffrance dans la bouche de celui qui librement a fait siennes les douleurs de l'humanité!

Per diem... et nocte. L'on a compris le premier terme du crucifiement et le second de l'agonie (Pr. Les. 2°). C'est à tort : le seul ordre des mots suffit à le montrer. L'expression complexe marque simplement la continuité.

Clamabo... non exaudies : verbes à mettre au présent.

Et non ad insipientiam mihi. Lecture étrange, prise des LXX ; il est difficile d'en donner une explication bien satisfaisante. L'on peut dire que la supplication persévérante du Messie trouve une justification du reproche de folie tant dans l'intensité de ses maux que dans la certitude, malgré d'apparents refus, d'être un jour exaucé. L'h. présente « welô'-dummiyyâh lî ». Le substantif est expliqué dans le sens de silence par Muis, Bt., dans celui de repos par Del. Halévy, R. Kz. G-B. Les. Cr. La première acception cadre mieux avec l'usage habituel du mot, la seconde paraît appelée par le contexte, en vue du parallélisme avec *non exaudies.* On peut les fondre naturellement.

2e Strophe. — (4) On a lu fort diversement ce verset. L'hébreu massorétique se traduirait bien : « Et cependant tu es saint, toi qui trônes sur les louanges d'Israel. » Les hommages du peuple élu sont assimilés aux vapeurs de l'encens ; ils montent en nuée et forment à Yahwèh comme un trône de gloire rappelant la « ṣekînâh » et les ailes des chérubins du propitiatoire. Cf. Ps. LXXIX, 2 ; XCVIII, 1. Cette leçon est adoptée par Fil. Les.

[1] Le singulier n'est pas rare en cas de construction similaire : cf. G-K, 145, r.

[2] Pour mémoire : la lecture d'Halévy « reḥôqâh yeṣû 'âti... », « mon salut est loin : telles sont les paroles de ma plainte ». Cf. R.

[3] « Il est débiteur, il est tenu de tous les péchés du monde : il est pécheur en ce sens très véritable ; tous les péchés des hommes sont les siens ; il est victime pour le péché ; tout pénétré de péché, péché lui-même pour ainsi dire. Dieu ne voit plus en lui que le péché dont il s'est entièrement revêtu ; il ne peut plus le regarder que de l'œil d'un exacteur rigoureux, qui, selon l'ordre de la justice, lui demande la dette dont il s'est chargé ; et dans cette vue il ne lui est plus désormais qu'un objet d'horreur. »

Bt. Kk. Kz. Elle peut être harmonisée avec le contexte. Le Messie ferait appel tout ensemble à la sainteté de Yahwèh en faveur d'un innocent, à sa bienveillance connue pour Israël au profit d'un membre de la race élue. — Toutefois il me semble préférable de s'en tenir à la lecon des LXX et de la Vulgate. C'est l'avis de R. après Halévy. Ce dernier rattache à l'h. la lecture de l'Alexandrine, par un simple déplacement de l'Athnach dans le verset massorétique. Le sens est donné par la paraphrase. Comme on le voit, *sancto* doit s'entendre du ciel plutôt que du sanctuaire national. (Cf. Isaïe, LVII, 15.) La pensée se lie naturellement à ce qui précède comme à ce qui suit. La prière de l'auguste Délaissé, en s'élevant vers les cieux, semble impuissante à trouver Yahwèh. Et cependant c'est bien là qu'il réside, c'est bien lui, et pas un autre, le Dieu du ciel. Comme tel, ce n'est pas la puissance qui lui manque pour répondre. Serait-ce la bienveillance ? Mais les louanges d'Israël disent assez les bienfaits sans nombre que le peuple élu reçut de tout temps de son Dieu. De fait, aux nombreux appels des siens Yahwèh dans le passé ne se lassait pas de répondre : *In te speraverunt.... et liberasti eos*[1].

Patres nostri, et non *mei*. C'est que le suppliant fait appel au bienfaiteur de sa race; ce n'est pas à titre de personne privée, ou comme appartenant à telle ou telle famille, qu'il s'adresse au Dieu d'Israël, mais en qualité de membre de la nation choisie. Plus bas nous le verrons invoquer l'intimité de ses relations personnelles avec Yahwèh pour l'opposer à l'abandon où il se trouve et pour obtenir assistance et salut[2].

La suite de la stance n'offre pas de difficulté.

3e Strophe. — On sait le contraste qui l'oppose à la prédente et l'analogie qui la rattache à la première stance. Elle renchérit toutefois sur le tableau que celle-ci traçait. Le Messie n'est pas seulement abandonné ; il est réduit à la plus extrême abjection, objet de mépris, d'outrage et de sarcasme.

(7) *Sum... et non :* on sait la portée de cet hébraïsme : la tournure équivaut à un comparatif d'infériorité. La comparaison fait image. Elle renferme de plus une métaphore, *vermis*. Quelle est la nature de cette dernière et la portée générale du trait ? Saint Augustin a écrit : « VERMIS, ET NON HOMO. *Unde non homo ? Quia Deus. Quare ergo sic se abjecit ut diceret vermis ? An quia vermis de carne sine concubitu nascitur, sicut Christus de Maria Virgine ? Et vermis, et tamen non homo, quare vermis ? Quia mortalis, quia de carne natus, quia sine concubitu natus. Quare non homo ? Quia in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* » (En. II, 7). Très belles pensées, mais pour la plupart étrangères à ce verset, comme Théodoret le remarque de la conception virginale. L'évêque de Cyr ajoute : « *Ego vero puto per vermem hoc in loco tantum vilitatem ostendi. Hoc ex eo conjicio, quia dicit* : *Omnes videntes*... etc. » On ne saurait voir plus juste. Le ver vient ici comme animalcule rampant que chacun foule aux pieds. Le contexte, plus encore que l'absence du déterminatif « ṣânî », montre qu'il est question d'un ver quelconque et non spécifiquement de la cochenille. Partant le symbole ne se rapporte qu'à l'humiliation et non aux plaies sanglantes. L'image générale ne rend que le degré profond d'abjection.

La même pensée est reprise sans figure dans le vers suivant : *Opprobrium... abjectio*. Il est d'une grande énergie. Le Messie est l'opprobre de l'humanité et le mépris du peuple (h.) qui le tient pour pur néant (ἐξουδένημα λαοῦ, *nullificamen plebis*, Tert.). On rapprochera spontanément de ce passage Is. XLI, 14, XLIX, 7, LII, 14, LIII, 3.

(8) *Deriserunt*. Le terme grec se retrouve en S. Luc, XVI, 14, XXIII, 35.

Locuti sunt labiis. L'h. offre l'image de bouches ouvertes démesurément en vue de témoigner le mépris. *Moverunt caput :* ce sont les hochements de tête pareillement dédaigneux.

(9) *Speravit* suppose une leçon « gâl », et la traduit avec une libre fidélité. Cette lecture appuyée par les versions et par la citation de S. Mathieu,

[1] En dehors des deux lectures principales, offertes par le texte massorétique et par les LXX, il en est d'autres, anciennes ou récentes. — S. Jérôme traduit : *Et tu sancte, habitator, laus Israel.* — Muis : *Tu autem sanctus : permanens, laus Israel.* Ce qu'il commente comme il suit, après Kimchi : *Quomodo nunc non exaudis, tu qui sanctus, permanens ac semper idem, fuisti multoties laudes Israëlitarum, seu argumentum laudum Israelitis : quippe qui periculis atque ærumnis a te liberati te semper celebrarunt ?* — Corluy rend ainsi le texte : *Et tu sanctus sedes, laudes Israel.* Il l'explique de cette sorte : *Tu tamen sanctus sedes in throno seu tribunali judicis, ut innocentem a persecutoribus vindices, tu quem Israel effert tanquam protectorem suum. Quomodo igitur me innocentem, gentis illius egregiam sobolem, inultam relinquis ?* — Les deux premières interprétations supposent au fond une même lecture détachant « yôṣêb » des autres termes. La troisième rattache ce participe au mot précédent. — A signaler encore l'intéressante restitution de Grimme : « We 'attâh qâdôṣ YHWH, sâb tehillôt Yisra'êl. » « Yôṣêb » serait formé de deux mots fusionnés : une abréviation du Tétragramme et « sâb » avec une portée transitive : « Toi qui retournes les louanges d'Is., » c'est-à-dire, qui y répond par des bienfaits. Mais la possibilité d'un sens actif pour le verbe en cause est contestée. Voir Barth, ap. G-B.

[2] L'objection tirée de ce pluriel, d'ailleurs isolé, contre l'application messianique du poème n'est donc pas fondée. On s'en convaincra mieux encore par cette observation : dans tous les souhaits ou prières où Yahwèh est invoqué, dans la Bible, comme Dieu des ancêtres, il est appelé « Dieu de nos pères », alors même que le suppliant et le bénéficiaire du vœu ou de la supplication sont l'un et l'autre une personne individuelle (cf. v. g. Tob., III, 13; VIII, 7; Dan., II, 23). Il n'est qu'un seul exemple, à ma connaissance, de l'expression « Dieu de mes pères » : elle se rencontre dans la prière que Salomon comme type du sage est censé adresser au Seigneur, en Sag. IX, 1. De même l'on ne trouve que deux fois sur les lèvres d'une personne parlant à Dieu, l'expression *patres mei*. Dans un cas c'est Abraham qui parle, alors qu'il résume en lui-même toute la race élue. Dans l'autre c'est Elie, mais il est naturel qu'il fasse mention de ses ancêtres personnels, puisqu'il demande à les rejoindre par le trépas.

XXVII, 43, me semble préférable à celle de l'h. massorétique. Celle-ci porte « *gôl* » *à l'impératif* avec changement immédiat de la 2e à la 3e personne [1]. Le verbe employé par le psalmiste signifie proprement « faire rouler », d'où, par dérivation avec ou sans régime direct, « confier à quelqu'un ses affaires, son sort. » (Relever l'analogie de notre adjectif « dévolu »). Les ennemis du Délaissé le raillent de la confiance qu'il a mise en Yahwèh, et par un sarcasme aussi blessant pour Dieu qu'insultant pour leur victime, invitent ironiquement le Seigneur à délivrer celle-ci au nom de l'amour qu'il lui porte. *Vult* a pour sujet *Dominus* et non *is :* car il n'est pas régulier de rapporter dans la même phrase à plusieurs personnes un suffixe identique.

Bossuet rapproche avec raison de ce passage les versets 16 à 18 du IIe chapitre de la Sagesse. Le même sarcasme est repris et développé plus longuement par les impies complotant la mort violente du juste. (Cf. dans le même sens Kk.) [2].

4e Strophe. — Ce que d'impudents adversaires flétrissent ironiquement comme folie ou prétention vaine, n'est que sagesse et vérité pure. Oui, et le Persécuté ne craint pas de le proclamer bien haut, il a mis en Yahwèh sa confiance; et c'est à bon droit, car Dieu de son côté fait reposer sur lui les complaisances de son cœur.

(10) *Quoniam* relie, comme on le voit, les affirmations qui vont suivre soit à *confidi*, soit mieux encore à *vult eum*, et peut-être à tous les deux.

Ce que ces affirmations expriment, c'est la protection toute paternelle dont le Messie a de tout temps été entouré par Dieu ; c'est l'existence entre Yahwèh et lui de relations intimes, rapports fondamentaux et objectifs, principe de la confiance raisonnée et du libre attachement que le Délaissé entend garder à celui qui fut et demeure son « Dieu ».

Un tableau touchant rend sensibles ses pensées. Le poète nous transporte auprès du berceau du Messie. Il vient de voir le jour, et de sa naissance Yahwèh est l'auteur : *tu es qui extraxisti me de ventre.* Le verbe hébreu « gâhâh » ne se rencontre pas ailleurs. On a proposé (Welhausen) de substituer à « gôhî » « gôzî », conformément à la lecture de Ps. LXX, 6. Mais le second terme est aussi rare que le premier; et il y a plutôt lieu de croire à une corruption du mot dans l'imitation que dans le modèle. On peut donc regarder le verbe en cause comme une forme transitive parallèle au neutre « gîah. » Le sens en est bien rendu par la Vulgate.

[1] Elle est adoptée par Les. Fil. Per. Kk. Bt. On entend la justifier par Prov. XVI, 3.

[2] M. Halévy, Fl. et Z. lisent au lieu de « gôl 'èl-Y. », « gô'ălô Y. ». Dieu serait présenté comme le Rédempteur légal du Délaissé. Le sens est assurément fort beau, la restitution ingénieuse. Toutefois il n'y a pas de motif suffisant pour rejeter la lecture du verbe « gll » appuyée par tous les textes.

Dans l'incise suivante, *spes mea ab uberibus...* suppose une leçon « mibṭaḥî miṣṣedê 'immî. » Celle-ci se rapprocherait du texte de Ps. LXX, 5. La lecture des Massorètes paraît préférable, bien que Hier. et Syr. appuient les LXX. Elle est plus expressive, plus naturelle et se lie mieux au contexte. Elle nous montre l'enfant dont nous venons de saluer la naissance doucement blotti sur le sein de sa mère, et y reposant en paix : « mabṭîḥî 'al-ṣedê 'immî. » A son âge il est incapable d'espérance, du moins d'après le cours extérieur et ordinaire des choses ; mais il a besoin de protection et de sécurité. Il en jouit : et l'incise suivante en fait connaître la raison.

(11) *In te projectus sum ex utero.* Au sortir des entrailles de sa mère, le Messie a trouvé pour le recueillir les genoux d'un père qui, en le recevant de la sorte, l'a reconnu pour son fils. Ce père c'est Dieu. Dès lors on conçoit la paix avec laquelle le Nouveau-né peut reposer ensuite sur le sein maternel.

Kk. conteste l'allusion à la coutume juive de la reconnaissance par le père de la légitimité des enfants. Il invoque le parallélisme de Ps. LIV, 23 et celui de Ps. LXX, 6 [1]. — Mais le premier passage n'est pas *ad rem :* car ce que le Psalmiste est invité à jeter en Dieu, c'est son fardeau (?), ses soucis (?), « yehâbekâ », et non pas lui-même. — Dans le second texte le banal « niçmaktî » est substitué à l'expressif « hŏṣlaktî », « je me suis appuyé » à « j'ai été jeté. »

Du reste, on a pu le remarquer : l'affinité générale de LXX, 5-6 avec le présent passage de XXI n'est pas douteuse ; mais le parallélisme est loin d'être absolu, et il faut se garder d'en tirer des conclusions pour l'intelligence approfondie de notre Psaume. L'auteur de LXX s'inspire de celui-ci, mais sous sa plume les traits n'ont ni le même relief, ni le même groupement. L'image par suite est modifiée et le sens, à tout le moins, nuancé. — En LXX le rôle du père s'efface ; la mère n'apparaît plus qu'indirectement, en connexion avec la sortie des entrailles, métaphore qui doit exprimer le premier âge. La pensée que le poète veut rendre, c'est la confiance, d'ailleurs justifiée, que de tout temps son héros a mise en Yahwèh : mais le sentiment subjectif est mis en relief, plus que le fondement qui l'appuie. — Il en va tout autrement dans le Psaume XXI où l'idée saillante, je l'ai dit, est précisément celle des rapports objectifs entre Dieu et le Messie, bien qu'ils soient rappelés pour légitimer et aviver la confiance du Délaissé.

[1] Je note à cette occasion que les citations de Kk. comme celles de Per. se réfèrent à la version autorisée. La supputation de celle-ci se trouve conforme à celle de l'h. pour les chapitres, et retarde d'un no pour les versets. Les auteurs allemands ou français se partagent entre la numérotation de l'h. et celle de la Vulgate. De règle générale j'ai ramené les références à cette dernière. Cependant, en cas d'inexactitude apparente, on voudra bien tenir compte de la présente remarque et s'en inspirer pour une vérification ultérieure.

Ces rapports sont ceux d'une étroite et constante intimité. Le Psalmiste, qui les doit affirmer sans image dans le dernier côlon, commence par les esquisser dans une charmante miniature. Il nous montre réunis dans le cadre d'un intérieur familial juif : le Messie, sa mère et Dieu, celui-ci remplissant le rôle de père. En dehors de ce père qui est aux cieux, le Délaissé en a-t-il un autre ? Un fait est certain, et Del. en a fait avec raison la remarque : pas plus ici que dans d'autres passages où l'on parle de la mère du Messie, il n'est question pour lui d'un père selon la chair. Peut-on en conclure à sa filiation divine stricte et à sa conception virginale ? Beaucoup l'ont pensé pour le passage qui nous occupe (Les. Fil. Clm. H. Corl. Pr.) et Théodoret commente celui-ci avec les paroles d'Isaïe sur l'Almâh. Je n'oserais être aussi formel.

Il est en effet difficile de déterminer d'une façon précise la valeur expressive d'une image littéraire. Or le présent tableau tient certainement de la figure. Il n'est pas douteux que l'auteur n'ait voulu formuler l'*existence* de rapports constants et intimes entre Yahwèh et le Messie. Mais a-t-il entendu faire connaître explicitement la *nature spécifique* de ces relations ? — On ne saurait l'assurer, à s'en tenir aux seules lumières du Psaume. Dieu s'est conduit en père : le texte le dit assez et le contexte le réclame. Mais, père, l'est-il vraiment ? et surtout le Messie n'en a-t-il point d'autre ? On peut le pressentir ; l'affirmer, non. — — Si l'on fait appel à des clartés étrangères et que l'on projette sur la peinture du Psalmiste les lumières de la révélation contemporaine ou ultérieure, les physionomies s'accusent et les traits prennent une bien autre expression. Le tableau sort du symbolisme pour entrer dans le portrait ; l'on reconnaît celui que Yahwèh même engendre, Emmanuel dans les bras de l'Almâh. Mais si l'on pouvait déjà pressentir ou deviner le Fils de Dieu et de la Vierge, il fallait ce rayon du dehors pour le discerner. — Bref, nul doute que l'Esprit-Saint n'ait affirmé implicitement les relations essentielles de Yahwèh et du Messie en formulant explicitement l'intimité constante de leurs rapports ; nul doute encore, à mon sens, qu'il ne se soit inspiré de ces relations essentielles pour le choix de l'image sous laquelle il a rendu cette intimité de rapports. Mais qu'il nous ait vraiment *dit* en ces versets soit la filiation naturelle du Délaissé, soit surtout sa naissance virginale, c'est ce que je n'oserais affirmer.

Deuxième Partie : la Supplication

5e Strophe. — Le Messie nous est apparu délaissé par Dieu, bafoué par les hommes. Aux outrages il a répondu par une protestation d'inébranlable confiance en Yahwèh. L'abandon a provoqué chez lui l'étonnement et la plainte filiale. Aussi bien sait-il que ce délaissement n'a rien d'absolu. Son espérance persévère, et, le péril devenant urgent, la supplication directe jaillit de nouveau de son cœur, ardente, prêtant une voix à l'exposé de ses tourments. C'est qu'en effet, à l'outrage succèdent maintenant les pires violences. Après le tableau des souffrances morales, délaissement et abjection, la peinture des tourments physiques, agressions et plaies extérieures, épuisement et tortures internes, va se dérouler sous nos yeux.

(12) *Ne discesseris a me.* L'h. se prête à une nuance de sens qui rentre plus parfaitement dans le contexte : Ne sois pas, ne demeures pas éloigné de moi, « 'al tirḥaq mimmènnî. » Le Messie s'est plaint jusqu'ici d'être l'objet de l'abandon au moins sensible et extérieur de Dieu. Au nom des liens qui l'unissent à Yahwèh et qu'il vient de rappeler, il conjure le Seigneur de mettre un terme à ce délaissement.

Quoniam tribulatio proxima est. C'est qu'en effet le péril est urgent, l'angoisse est là « kî ṣârâh », tout proche « qerôbâh. » Second motif complétant le premier et lui donnant pleine force : nul n'assiste le Délaissé dans l'assaut qu'il va subir : *quoniam non est qui adjuvet,* « kî 'ên 'ôzêr. » J'ai rattaché la première raison alléguée à la demande d'intervention, pour lui opposer le second motif dans le côlon suivant. C'est en effet la partition que demande le parallélisme, si l'on s'en tient à la lecture ordinaire du texte. Mais l'on peut se demander (avec Gr.) s'il n'y aurait pas lieu de rattacher « qerôbâh » au second membre, en voyant dans ce terme non pas un adjectif féminin, mais une forme allongée de l'impératif (Gr.), ou en lui substituant « qorbâh. » On obtiendrait de la sorte une phrase dont la structure logique et la proportion rythmique offriraient un parallélisme beaucoup plus harmonieux. N'était l'absence de toute autorité textuelle critique en faveur de cette lecture, je n'hésiterais pas un instant à l'adopter.

(13) L'étreinte angoissante que le Psalmiste a signalée d'un trait, il la décrit maintenant. Nous voyons ses ennemis fondre sur lui de toutes parts, *multi ;* ils l'entourent, ils l'assiègent, *circumdederunt... obsederunt me.* (Hier. : *vallaverunt me).* Les images choisies pour les peindre sont bien de nature à nous donner une idée de leur acharnement farouche : ce sont de jeunes taureaux qui n'ont pas connu le joug, partant indomptés (« pârîm », plus expressif que *vituli),* des taureaux nourris dans les gras pâturages de Basan, dont la force redoutable sert l'humeur sauvage (« 'abbîrê Bâṣân ; » *tauri pingues,* traduction *ad mentem,* mot à mot : les forts de Basan).

(14) Ils sont donc là les ennemis de la douce Victime, l'étreignant d'un cercle hostile : leurs instincts farouches s'avivent de toutes les convoitises de la haine. Aussi nous apparaissent-ils la gueule grande ouverte, comme impatiente de dévorer. Et une nouvelle image se greffant sur les précédentes nous les montre semblables au lion en chasse, à l'heure où il tombe sur sa proie en la

saluant d'un rugissement, *sicut leo rapiens et rugiens*.

6e Strophe. — Quel contre-coup ces assauts ne doivent-ils point produire dans tout l'être du pauvre Délaissé, déjà épuisé par les tristesses morales, les avanies et le cortège de tourments que celles-ci ont pu nous laisser supposer ! Le fait est que nous le voyons dans le plus douloureux état, s'acheminant par les affres de l'agonie vers une mort cruelle.

(15) Il se compare à l'eau d'un vase qu'on vient de répandre et qui va se perdant dans la terre, *sicut aqua effusus sum :* c'est dire qu'en lui toute force et toute vie s'écoulent.

Et dispersa sunt omnia ossa mea. Le verbe hébreux « hitpâredû » ne demande pas une traduction aussi énergique ; la séparation qu'il implique s'arrête ici à la dislocation.

La force écoulée, sans doute avec le sang perdu, l'économie statique du corps absolument bouleversée, la prostration physique suit nécessairement plus ou moins absolue, prélude de l'affaissement suprême. Une image la rend : le cœur du patient s'amollit comme la cire, *factum est tanquam cera,* il fond au feu de l'angoisse au milieu de ses entrailles, *liquescens* (h. *liquescit) in medio ventris mei*.

(16) *Aruit tanquam testa...* Une fièvre ardente consume naturellement la pauvre victime ; elle enlève à ses muscles toute souplesse et toute vigueur, et les dessèche comme l'argile d'un tesson. Tel est le sens offert par l'h. massorétique comme par la Vulgate : *virtus mea*, traduction de « kôḥî » désignerait la partie du corps siège ou symbole de la force. Mais le parallélisme suggère une autre lecture, certainement préférable (R. Kz. Bt. Pr.) : « ḥikkî » mon palais. Toute sa bouche est absolument desséchée ; aussi sa langue ne peut-elle plus se mouvoir et demeure-t-elle collée à ses mâchoires : *et lingua mea adhæsit faucibus meis* (h. *mandibulis)*. C'est le tourment de la soif, si naturel aux mourants, surtout aux suppliciés.

Ce trait, comme les précédents d'ailleurs, nous montre le Messie dans une situation désespérée. Il semble se débattre déjà dans les affres de la mort. Et de fait le trépas est l'aboutissement régulier et prochain de l'état dans lequel il se trouve. C'est ce qu'exprime en termes légèrement imagés l'incise suivante : « *et in pulverem mortis deduxisti me.* » Habitué à tout envisager dans l'économie des voies divines, le Messie considère sa situation comme objet de l'action providentielle; et c'est pour cela que, s'élevant du libre tumulte des causes secondes à la disposition souveraine de Yahwèh, il s'écrie : *in pulverem... deduxisti me*.

7e Strophe. — La malice des adversaires du Délaissé jouit du laisser-passer de la Providence ; elle peut tout oser. Quelle résistance saurait-elle d'ailleurs rencontrer dans la victime défaillante ? Aussi la fureur achève de se donner libre carrière, et les ennemis du Messie se portent à son endroit aux pires extrémités.

(17) Ce renchérissement de l'idée paraîtra peut-être à certains regards, trahi par l'image. Après les taureaux de Basan, après le lion en chasse, de vulgaires mâtins : *Quoniam circumdederunt me canes multi*. Et cependant, à bien examiner, dans la métaphore même on peut à certains égards reconnaître une progression. On sait le rôle des chiens en Orient, on connaît leurs mœurs. A les voir dans le Psaume se pressant autour du céleste Patient, on conçoit l'extrémité à laquelle se trouve réduit le Messie, bientôt cadavre sur lequel ces vils animaux vont se jeter pour la curée funèbre.

Le côlon suivant reproduit la pensée du premier membre, mais en la dépouillant de l'image. *Malignantium* affaiblit légèrement l'expression hébraïque, qui se traduirait mieux par *scelestorum*.

Foderunt manus meas et pedes meos. Vers fameux par les controverses qu'il a soulevées. A l'heure présente, il semble que les discussions s'amortissent. Dans la critique hétérodoxe indépendante un mouvement assez net paraît se dessiner en faveur de la lecture et même de l'interprétation depuis longtemps traditionnelles dans l'Eglise. On peut voir dans ce sens G-B. Bt. Kz. et Kk. L'on peut donc s'abstenir d'insister à l'excès. Ceux qui désireraient de plus amples détails peuvent se reporter à Les. ou Corluy. Bt. a donné de la question un résumé net et sobre : pour une assez large part je m'en inspire.

Trois points s'offrent à l'examen : la leçon, le sens, l'application messianique.

Il existe du premier mot deux lectures principales : « kâ'ărî » et « kâ'ărû » ou « kâ'rû » ; à la seconde on en peut rattacher une troisième, partiellement divergente, « kô'ărê ».

La première leçon est offerte par le texte massorétique dans la presque totalité des mssts. Elle est adoptée par tous les auteurs juifs, et longtemps fut couramment reçue chez les protestants. On la traduit par : *sicut leo*. Naturellement pour obtenir un sens quelconque il faut sous-entendre un verbe. Celui que le contexte impose doit rendre l'idée d'entourer. Dès lors l'image devient incohérente et forcée, que l'on prenne *manus meas et pedes meos* au sens propre ou qu'on l'entende d'une façon métaphorique. On ne comprend pas un lion faisant d'une façon spéciale le siège des mains et des pieds de quelqu'un. Aben Esra veut qu'on explique celles-là des moyens de défense, et ceux-ci des moyens de fuite. Mais le sens n'est pas plus satisfaisant. L'on ne se défend pas d'un lion avec les mains. Par ailleurs, si cette idée — les adversaires assiègent tous les moyens de défense et enlèvent par le blocus toute ressource pour la fuite — n'offre pas de répugnance, conçue d'une ville ou d'une armée, elle n'est guère acceptable, appliquée à un individu. De plus et surtout, l'image d'un lion en face de pieds et de mains

n'est nullement apte à éveiller ce concept dans l'esprit.

Evidemment ce que le contexte demande dans ce troisième vers, c'est un verbe, de préférence à forme personnelle, parallèle à ceux des côla précédents. Or ce verbe les versions sont unanimes à l'offrir, bien qu'elles ne s'entendent pas sur la notion précise qu'il doit exprimer. Les LXX présentent ὤρυξαν, le Syriaque « beza'û » *(perforarunt, perruperunt),* Aquila, dans sa première édition, un équivalent grec de *vinxerunt,* dans la seconde ᾔσχυναν. Le Targum prête à cette lecture un appui partiel ; car il fond les deux leçons en paraphrasant : « ils mordent mes mains et mes pieds comme un lion [1]. » Il n'est pas jusqu'à la Massore qui ne fournisse aussi quelque indication favorable. L'on ne pourrait d'après Baer (Append., p. 91) faire fond sur la note de la grande Bible rabbinique, 2e de Bomberg, sur Nomb. XXIV, 9 (cité par Les.) d'après laquelle « kâ'ărî » serait le Qerî d'un Ketîb « kâ'rû ». Mais il n'en va pas de même d'une autre remarque portant que « kâ'ărî » dans le Psaume et en Nomb., l. c., présente diverses significations, à la différence de Is. XXXVIII, 13, où il ne saurait avoir d'autre sens que *sicut leo.*

C'est pareillement un verbe que suppose une troisième lecture, suggérée par la version de Symmaque : ὡς ζητοῦντες δῆσαι. Cette traduction suppose le Yôd final, mais reconnaît dans le terme une forme verbale « kô'ârê », participe pluriel construit. Matériellement la leçon semble appuyer l'h. actuel ; mais formellement elle est plutôt favorable à la lecture de l'ensemble des versions.

Le contexte exclut ainsi la première leçon ; l'autorité fait défaut à la troisième ; la seconde est tout ensemble la plus logique et la mieux attestée : on doit donc l'accepter.

Mais quel en est le sens ? La traduction *vinxerunt* s'expliquerait suivant Bt. d'après l'analogie de l'arabe. La version d'Aquila se rattache probablement à l'araméen « ka'ar », *pudefecit.* Quant aux LXX et au Syr., peut-être ont-ils vu dans le terme « kâ'ărû » un verbe « kâ'ar », parallèle pour le sens à « kûr » ou à « kârâh » ; il est plus que probable qu'ils ont ponctué « kâ'rû » et reconnu là une forme pleinement écrite de « kârû », 3e pers. parf. de « kârâh » ou d'une racine parallèle « kûr » : hypothèse justifiée par des exemples. L'on peut à bon droit s'en tenir à cette conception.

Mais, dira-t-on, « kârâh » signifie « creuser, faire un trou » et non point « transpercer » ; il n'admet comme régime direct que l'excavation produite. Il en est ainsi, c'est vrai, dans les autres passages où nous le rencontrons. Mais ce n'est là qu'une preuve négative. Les deux sens étant connexes, l'on ne saurait affirmer que le passage de l'un à l'autre était interdit en hébreu. Il existe en grec (ὀρύσσειν), en latin *(fodere),* comme en français (percer). Les LXX l'ont tenu pour légitime dans le langage biblique, et l'ont reconnu ici ; l'analogie du verbe « nâqar », lequel offre aussi la double acception de « percer » et de « creuser », semble leur donner raison. Nous pouvons légitimement nous en tenir à la façon dont ils ont compris ce verset, d'autant plus que nous ne saurions les soupçonner d'avoir obéi à des préoccupations d'apologétique, prétexte que l'on pourrait à la rigueur invoquer contre l'autorité de la Peshitto.

Je viens de parler d'apologétique. Celle-ci ne nous conseillerait-elle pas de ne point insister trop sur le sens précis de *foderunt ?* Car la réalité de la transfixion des pieds a été contestée. — Sans doute on ne saurait opposer une fin absolue de non recevoir, pour l'explication d'un passage donné du Psaume, aux arguments tirés de l'application générale à N.-S., celle-ci étant une fois établie. Mais encore il y aurait lieu sur ce point à plus d'une distinction. Inutile de s'y engager; car le fondement même de l'objection est ruineux. Le témoignage de S. Luc, XXIV, 39, ainsi que les affirmations des Pères, notamment de S. Justin, *C. T.*, 97-104, et de Tertullien, *C. M.*, III, 19, ne laissent pas de doute sur la perforation des pieds de Jésus.

Il faut lire « kâ'rû » ; et il convient de traduire par *foderunt.* Telles sont les conclusions de l'étude critique. Ces conclusions reçoivent une force nouvelle et d'un autre ordre, de la condamnation portée au IIe Concile de Constantinople contre l'exégèse de Théodore de Mopsueste. Le 23e des extraits censurés porte : « Foderunt manus meas et pedes, et omnia perscrutabantur, et quæ agebam et quæ conabar. *Nam foderunt, ex translatione dixit eorum, qui per effossionem scrutari quæ in profundo sunt tentant.* Dinumeraverunt omnia ossa mea... etc. » La condamnation de l'interprétation métaphorique implique tacitement la consécration de la lecture comme de la version.

Quant à l'explication même de cette dernière, nous venons de le voir, la liberté n'est pas entière au point de vue catholique. Est-ce à dire qu'on doive nécessairement admettre chez l'auteur inspiré la nette perception du mode précis de perforation ? Non, ce me semble. Il peut avoir eu l'idée d'une transfixion. Mais il peut aussi n'avoir perçu que la notion générale de plaie particulière aux mains et aux pieds; reliant cette conception à l'image du premier membre, il aura vu les chiens rués sur lui fouillant son corps comme un cadavre, s'acharnant spécialement sur ses extrémités et les perforant de leurs crocs. Pour garder quelque chose d'imagé, l'expression ainsi comprise ne serait pas métaphorique au sens condamné dans l'évêque de Mopsueste. Qu'il faille du reste penser à quelque blessure physique et sans tenir plus ou moins au sens propre des termes pour ce côlon, c'est ce qui ressort d'abord du caractère obscur ou forcé des métaphores supposées, puis

[1] Ces derniers mots sont absents de la Polyglotte de Le Jay ; mais ils apparaissent en variante dans la Polyglotte royale, et en cours de texte dans celle de Walton.

du rapprochement avec les vers suivants, où l'explication figurée est encore plus inacceptable.

(18) *Dinumeraverunt omnia ossa mea.* L'h. porte l'imparfait et la première personne. Le corps du patient est tellement distendu, disloqué (cf. 15b), qu'il serait possible à celui-ci de compter un à un tous ses os.

Ses ennemis aussi peuvent les dénombrer, et ils peuvent supputer toutes ses plaies. Ils ne s'en font pas faute. Nous les voyons les yeux fixés sur le corps pantelant de leur victime, *ipsi vero consideraverunt,* le dévorant du regard et se repaissant du spectacle de ses tourments, « yir'ûbî » (beaucoup plus expressif que *inspexerunt in me).*

(19) Un dernier trait achève le lamentable tableau. L'intérêt ne perd pas ses droits au milieu des satisfactions données à la haine. La Victime expire : c'est le moment de procéder au partage de ses dernières dépouilles. *Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem.* L'on distingue parfois entre *vestimenta* et *vestem,* le premier terme désignant les vêtements en général, et le second la tunique (Les.), le vêtement de dessous (Pr.). Je ne sais si cette remarque est vraiment fondée. « Begâday » et « lebûşî » me semblent ici, comme ailleurs, des termes généraux et partant synonymes. De même *miserunt sortem* est suivant toute apparence absolument parallèle à *diviserunt* (h. yeḥalleqû), bien qu'il mette davantage en relief le mode de partage usuel chez les Juifs. Les deux expressions sont en h. à l'imparfait ; le latin a traduit par le parfait prophétique.

8e Strophe. — Nous venons d'assister au supplice du céleste Persécuté ; nous l'avons vu subissant les angoisses de la mort prochaine, soumis à des traitements qui la doivent entraîner, au milieu d'ennemis qui en savourent et en escomptent l'imminence. C'est à cet instant que du cœur du Messie, toujours inébranlable dans sa confiance, jaillit un suprême appel à l'intervention de Yahwèh. Que lui demande-t-il ? Est-ce de le délivrer de l'atteinte de ses ennemis ? La supplication serait plus que tardive. Non, c'est d'une façon générale de le dégager enfin de leur étreinte, de l'arracher à la puissance du trépas. Quelle doit être la nature du secours octroyé, le mode du salut ? C'est ce que le texte ne nous fait point connaître d'une façon explicite et distincte. Toutefois, à l'état du Patient qui formule cette prière, nous pouvons conjecturer que l'œuvre de Yahwèh sera de celles qui comptent parmi les merveilles signalées de sa puissance et de sa bonté, et le sauvetage de la pauvre Victime nous apparaît comme une vraie résurrection. En sera-ce une au sens objectif et strict ? Sans lumière étrangère au texte, on ne le saurait définir.

Les. et Pr. précisent davantage l'objet de la supplication du mourant. Le premier écrit : « Le Sauveur conjure de nouveau son Père, comme au v. 12. Les hommes n'ont plus rien à faire contre lui, il est maintenant en face de la mort, son dernier ennemi, et il demande non pas de l'éviter, mais d'échapper promptement à ses étreintes quand elle l'aura saisi. Les vv.20-22 peuvent être considérés comme la prière de J.-C. au tombeau et sont comme un écho du Ps. xv. » Et plus bas : « Le Messie n'est plus comme précédemment en face des chiens et des taureaux, vv. 13, 17 ; il n'est plus question que du chien, du lion, du buffle, c'est-à-dire du démon, l'instigateur de la Passion, et qui, par la mort, croit tenir le Messie en sa puissance. » La preuve alléguée peut, ce me semble, être retournée contre l'opinion défendue. Car, à vrai dire, seule la métaphore du glaive est nouvelle ; celle du chien a paru déjà, de même que celle du lion (et pareillement au singulier) ; l'image des aurochs (au pluriel, *unicornium,* rêmîm) répond à celle des taureaux. L'on n'a donc pas de motif sérieux pour soutenir qu'il est question d'autres ennemis. Ce sont toujours les mêmes puissances adverses, désignées ici, comme elles l'ont été plus haut, par des métaphores génériques. Le Messie, expirant sous leur étreinte, demande qu'il soit mis un terme à leurs efforts heureux, et ce triomphe final il le sollicite avec l'assurance de se voir exaucé.

(20) *Tu autem, Domine, ne elongaveris :* l'h. offre un verbe intransitif comme en 12 ; il supprime *a me*, peut-être à tort, étant donné le parallélisme soit avec le second membre *(meam),* soit avec le verset déjà cité.

Auxilium tuum : en h. *meum,* et l'expression y forme un vocatif.

Conspice : h. *festina.* Le πρόσχες des LXX peut à la rigueur se rattacher à l'original actuel, mais il est assez vraisemblable qu'il dérive d'une lecture « ḥazêh ».

(21) *Unicam meam,* expression parallèle à *animam meam,* désigne comme celle-ci l'âme en tant que principe de vie. L'image, très usuelle, se tire de l'attachement que l'on éprouve naturellement pour un bien rare, et plus spécialement pour un fils unique. L'usage qui en est fait s'explique peut-être par cette donnée qu'on ne revit pas deux fois la présente existence. En tout cas la nuance de sens emportée formellement par le terme est celle d'un objet précieux et cher.

On a rapproché de cette locution le φίλον ἦτορ d'Homère, *Il.*, III, 31, etc. C'est à tort que S. Jérôme, se référant plutôt à l'idée d'abandon, a traduit par *solitariam meam ;* son sentiment est néanmoins partagé par Kz.

(22) *Unicornium :* h. « rêmîm. » Le « re'êm » est sûrement le « rîmu » mentionné par les inscriptions assyriennes. Mais avec quel animal l'identifier ? On a parlé de la fabuleuse licorne, du rhinocéros, de l'antilope oryx, du buffle, enfin de l'aurochs. C'est entre ces deux derniers que l'on hésite présentement, et l'aurochs, le *bos primige-*

nius des naturalistes, paraît rallier à sa cause les meilleurs suffrages [1].

Humilitatem meam. La traduction des LXX se réfère à une lecture « 'ăniyyâtî ». Z., qui s'y range, entend la justifier par le parallélisme avec « yeḥîdâtî » (22). Mais il est manifeste que ce dernier terme est en correspondance rythmique avec « nafšî » dans la première partie du même verset 22. Pareillement 23 offre un parallèle bi-membre parfait, dans lequel *salva me* du premier membre appelle naturellement dans le second un verbe avec pronom. Il faut donc s'en tenir à l'h. mass. Sans doute l'ordre des termes se trouve partiellement renversé. Mais c'est à dessein : « 'ănîtânî » rejeté à la fin est d'un grand effet lyrique : l'oreille en est satisfaite, et l'esprit encore plus. Car la transition au nouvel ordre de développements se trouve harmonieusement préparée. L'on peut, comme le fait la par., donner à l'expression sa portée précise de parfait : ce sera alors le passé prophétique. On peut y reconnaître un équivalent de l'optatif. Même en ce cas il demeure de l'avis commun que le choix de la tournure est intentionnel, et que celle-ci reste singulièrement expressive.

Troisième Partie : l'Action de grâces

9e Strophe. — Nous venons de voir le dernier mot de la seconde partie ménager la transition au nouvel ordre d'idées. La succession objective des sentiments et des faits qui les provoquent n'en est pas moins surprenante. Aussi comprendrons-nous le cri final que ce spectacle doit arracher au Psalmiste : « Dieu est là, *Quoniam fecit.* »

(23) Et l'on comprend pareillement ce premier élan d'enthousiasme ému : « 'ăçapperâh », « je veux publier » (plus expressif que *narrabo).*

Nomen, on sait la portée du terme : Dieu en tant que manifesté, notamment par ses relations avec nous, Dieu comme terme de connaissance, de gratitude ou de crainte.

Fratribus meis : les membres du peuple de l'Alliance.

Ecclesiæ n'a point l'article ; mais il est suffisamment déterminé par le sens reçu du terme, et par le parallélisme avec *fratribus :* il s'agit de l'assemblée religieuse de tout Israël.

(24) Le Messie passe de suite de la parole à l'acte : contemplant en esprit les membres de cet Israël dilaté, il les invite à louer le Seigneur et à le glorifier *(laudate... glorificate)* dans les sentiments d'une crainte religieuse *(timeat).* Les expressions *semen Jacob* et *semen Israel* sont manifestement équivalentes. Il en va de même de la première *Qui timetis Deum.* Toutefois, dans son concept propre et obvie, elle offre un caractère générique. Placée ainsi en tête, elle ne perd point cette portée par suite de son équivalence rythmique avec *semen Jacob* et *semen Israel;* mais à l'encontre elle leur communique son extension. C'est ce que laisse pressentir, outre l'ordre des termes, l'addition répétée du déterminatif *omne ;* c'est ce que mettront en plein relief les deux stances suivantes.

Bick. supprime le troisième membre du parallèle, et Z. le met en question. Sans doute ce côlon n'ajoute guère au sens ; mais il s'y rattache bien et offre un rythme satisfaisant.

(25) Dans la Vulgate le verset commence avec *Timeat.* Il vaut mieux s'en tenir à l'h. qui suit le partage rythmique. Le Psalmiste indique les motifs et le thème de l'action de grâces à laquelle il convie tout Israël.

Despexit enchérit en h. sur *sprevit :* « šiqqaṣ » exprime l'horreur, la répulsion inspirée par tout objet qui peut être le principe d'une souillure légale.

Le sens de ce verbe fixe la lecture que l'on doit adopter pour le mot suivant. Il faut garder : « 'ĕnût » de l'h., terme qui marque un *état* de pauvreté, d'abjection ; l'on ne doit pas lui substituer, comme le veut Gr., « 'anḥat » qui désigne un soupir, partant un *acte.* C'est de cette dernière leçon que paraissent s'être inspirés les LXX et la Vulgate *(deprecationem).* Sans doute le terme en cause est rare ; mais l'emploi qui en est fait ici se conçoit sans peine : on a voulu éviter la juxtaposition de « 'ŏnî » à côté de « 'ânî. »

A me. La Vulgate substitue, à la suite des LXX, la première personne à la troisième. Il en est de même plus bas *(clamarem* au lieu de l'infinitif ; *me* pour *eum).* Elle ne fait que préciser la détermination du sens, le malheureux secouru s'identifie bien avec le héros du poème.

10e Strophe. — Elle reprend le thème de la neuvième, en y ajoutant une idée nouvelle.

(26) *Apud te,* h. « mê'ittekâ » : indique, à mon sens, que non seulement l'action salvifique de Yahwèh forme l'objet de l'hymne du Psalmiste, mais qu'elle est de plus la cause efficiente médiate de ce cantique, par la vie conservée à son auteur.

Magna suggère l'idée d'une dilatation pour l'assemblée religieuse d'Israël. La stance suivante développera cette pensée.

Vota mea. La nature de ces vœux nous est révélée par le contexte : ils comprennent un sacrifice d'action de grâces. A son tour *edent* s'éclaire à la lumière de *vota* qui nous fait connaître le caractère sacré du banquet. Grâce à leur rapprochement, ces deux termes projettent l'un sur l'autre une mutuelle lumière.

(27) *Edent pauperes...* etc. Ce verset renferme autre chose qu'une expression imagée du bonheur messianique, des biens du royaume à venir (lesquels d'ailleurs comprendraient en fait l'Eucharistie). L'on y trouve l'annonce formelle d'un festin de caractère eucharistique *(vota mea...)* et reli-

[1] Voir *Dictionnaire de la Bible,* aux mots *Aurochs* et *Buffle.*

gieux *(laudabunt Dominum...)*, présenté plus ou moins comme centre du culte (ensemble de la strophe, et lien avec les autres; *manducaverunt?)* et principe de bonheur et de vie dans l'Israël de la Promesse *(saturabuntur; vivat...)*. La pensée de ce banquet sacré est suggérée d'ailleurs naturellement au Psalmiste par celui qui accompagnait dans la Loi ancienne le sacrifice eucharistique. Quant à l'application historique, elle est obvie; et Kk. lui-même ne manque pas de la relever. Nous la retrouverons dans la seconde partie du Comm.

Les *pauperes*, « 'anâwîm, » sont les premiers conviés à ce festin. N'en soyons pas surpris : les faibles, les humbles, les opprimés, sont, et à bon droit, la figure historique des âmes fidèles à Dieu. La même loi inspirera le *Beati pauperes* du Sauveur. Est-il besoin de noter ce qu'a de frappant le rapprochement entre cette première des Béatitudes et la place de choix assignée aux « 'anâwîm » dans le festin du Sauvé ?

Vivent corda eorum... L'h. porte *vivat cor vestrum*, et fait de l'incise une apostrophe. Il est clair qu'elle s'adresse aux convives du banquet sacré. Sans doute le Messie reprend pour son compte quelque formule reçue, une sorte de toast religieux usuel dans les festins eucharistiques. Il va sans dire que sur ses lèvres le souhait prend une bien autre portée. Le parallélisme de Ps. LXIX, 33 (h.), ainsi que l'anomalie même de la tournure directe, font un devoir de préférer le texte mass. à celui des LXX.

11e Strophe. — On en sait le thème.

(28) *Reminiscentur...* « La première et la plus ancienne connaissance du genre humain est celle de la Divinité : l'idolâtrie, répandue depuis tant de siècles par toute la terre, n'était autre chose qu'un long et profond oubli de Dieu : rentrer dans cette connaissance et revenir à soi-même après un si mortel assoupissement pour reconnaître Dieu qui nous a faits, c'est ce que David appelle s'en ressouvenir. » (Bossuet). Le renouveau de connaissance doit porter, comme le faisait l'oubli, non seulement sur les révélations surnaturelles primitives, mais encore et tout d'abord sur les enseignements de la révélation naturelle de Dieu, soit extérieure (Rom., I, 19), soit intime *(Ibid.*, II, 14-15).

Gentium, l'expression peut être regardée comme générique, mais manifestement elle comprend les Nations.

J'ai cru devoir répartir ce verset en 4 côla. De fait, les membres seraient sans cela d'une teneur bien considérable; d'ailleurs on obtient ainsi un parallélisme croisé, qui me semble fort satisfaisant.

(29) ... **(30)** *Manducaverunt...* Le Psalmiste, d'après cette lecture, d'ailleurs commune aux divers textes, revient à l'idée du festin eucharistique. Il nous montre, y prenant place et s'associant de cette sorte au culte de Yahwèh, même les potentats de la terre. *Pingues* répond alors d'une façon frappante à *pauperes* (27). — La grammaire, le contexte prochain, le parallélisme m'inclinent à préférer à la leçon reçue la lecture proposée par Bt. Kz. Kk. : « 'ak lô yiṣtaḥăwû » (au lieu de « 'âkelû weyiṣtaḥăwû »). Le sens est donné par la paraphrase. Le Psalmiste entend faire ressortir l'universalité de la soumission à Yahwèh, en nous montrant les potentats, trop souvent leurs dieux à eux-mêmes, humblement courbés devant le seul et unique Dieu, comme le reste des mortels. Et c'est de la sorte que le premier vers du distique me paraît se relier au second.

Celui-ci reçoit des interprétations diverses suivant les auteurs. Ceux qui descendent dans la poussière seraient, pour quelques-uns, les miséreux. A meilleur droit l'on y reconnaît ceux qui s'acheminent vers la tombe ou même s'y sont déjà couchés. Des deux aspects de ce sens, le premier est certainement préférable. (Ms. H. Les. Bt. Kk.).

12e Strophe. — Témoin prophétique du banquet sacré donné par le Messie aux fidèles de Yahwèh, le poète a été saisi par la grandeur de l'assemblée religieuse associée à l'acte eucharistique (26a, *in ecclesia magna)*; entraîné par ce spectacle, il a chanté le retour à Yahwèh des Nations, la catholicité des hommages qui doivent être rendus au Seigneur (28-30). Il revient maintenant au héros du poème, pour nous donner une idée complète du salut glorieux qui lui a été octroyé, et semble marquer ce retour de la pensée au thème fondamental par l'allure même de la phrase (mise en vedette de « nafṣî »). Une dernière strophe nous fait connaître d'une façon plus complète le salut glorieux octroyé au Messie, tout en nous apprenant son attitude persévérante et celle de sa descendance à l'égard de Yahwèh. Jetant, pour ainsi dire, avec les générations de l'avenir un coup d'œil d'ensemble sur l'économie des événements qu'il vient de chanter, le Psalmiste la caractérise d'un trait : elle est marquée au cachet de Dieu. On voit par ce qui précède que le verset consacré au Messie dans la 12e stance est loin de former un bloc erratique dans l'ensemble du contexte. Le poète revient naturellement à son héros comme à l'assemblée pieuse au milieu de laquelle il l'a contemplé dans les premières strophes de cette 3e partie. Le rapport manifeste d'idée et de forme entre les premiers vers de ce dernier système et ceux qui le terminent exige qu'on retrouve en ceux-ci la mention du Sauvé avec celle de ses « frères ».

(31) Ce verset offre la difficulté critique la plus grave du Psaume. Les lectures abondent, et comme conséquence les interprétations.

Le texte massorétique rattache le premier membre au verset précédent et le lit comme il suit : « wenafṣô lô' ḥiyyâh ». La traduction serait : « Et qui ne garde point sa vie. » Ce côlon se trouve ainsi reproduire sous une autre forme l'idée du vers auquel il succède. Quant au second membre, il se lit : « zèra' ya'abdènnû » et se

rend : « Une race le servira », ou encore : « Une race qui le serve sera annoncée au Seigneur », « lui sera comptée (?). » Cette leçon est adoptée par Ms. Del. Per. Corl. Mg. Les. — Elle doit à mon sens être abandonnée. Elle suppose dans les derniers versets une répartition générale des membres peu favorable à l'harmonie du parallélisme. Pour ne parler que de 31a (h. 30c), il ne forme qu'une redite assez froide de 30b, présente une teneur et une physionomie rythmiques tout autres que celles offertes par les deux vers à césure qui le précèdent et constitueraient avec lui un seul parallèle. D'autre part, dans cette connexion l'allure de la phrase devient irrégulière : le singulier succède au pluriel, et il faut sous-entendre, ce qui se peut à vrai dire, « kôl » et « 'ăšer ». Enfin et surtout cette lecture a contre elle l'autorité de la plupart des anciens témoins du texte, au moins pour les premiers mots.

Les LXX portent : καὶ ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ. καὶ τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ. Ce que la Vulgate a traduit : *Et anima mea illi vivet : et semen meum serviet ipsi.* Au lieu de « nafšô », le traducteur Alexandrin a lu « nafšî » ; cette lecture a pour elle outre la Vulgate, la v^a^, la vi^a^, la vii^a^, le Syr. et une remarque de la Massore. Il a regardé « lô' » comme l'équivalent de « lô » et formant, ainsi qu'il arrive souvent, une simple variante orthographique de cette expression ; en quoi Aquila, Symmaque, Théodotion, Hier., Syr., sont d'accord avec lui. Le verbe lui est apparu comme un Qal et non un Piel, et ce sentiment s'est trouvé celui de tous les anciens traducteurs, Aq. Sym. Théod. Hier. Syr. Targum. Enfin, dans le second membre, l'auteur des LXX suppose comme premier terme « zar'î ». Cette fois il n'est appuyé que par Théodotion. Mais d'autre part la chute du suffixe devant le Yôd de l'imparfait s'explique tout naturellement.

La leçon supposée par les LXX nous apparaît donc munie des meilleures garanties au point de vue de l'autorité critique. Le sens qu'elle offre est clair, satisfaisant, en harmonie avec le contexte comme avec les idées courantes de l'Ancien Testament. — Le premier mot ramène l'esprit vers le Messie et appelle sur lui l'attention. Nous l'avons laissé présidant le festin eucharistique offert en action de grâces de son salut. Que deviendra-t-il dans l'avenir dont la 11^e^ strophe a déroulé la perspective à certains égards plus lointaine ? Nous le pouvons au moins pressentir. Car nous le retrouvons jouissant de la vie que le salut lui a rendue, et rien n'indique qu'elle doive avoir un terme. Le contraire semblerait plutôt ressortir de l'opposition avec 30b, et du contraste entre l'idée d'existence et celle de mortalité. Par ailleurs, cette existence, elle continue d'être vécue pour Dieu : Yahwèh demeure tout pour le Messie. Il en sera de même de la descendance que celui-ci doit engendrer. Par cette mention de la dépendance fidèle envers Yahwèh, le verset se relie naturellement à l'idée d'universel hommage développée dans la strophe précédente ; par l'annonce d'une postérité pour le Messie, il se rattache étroitement à la pensée du nouvel Israël, thème des derniers vers de la stance. — Le Délaissé, la Victime expirante, aura donc vie et postérité. Qui l'eût pensé à le voir naguère aux mains de ses ennemis ? *De angustia et de judicio sublatus est : generationem ejus quis enarrabit ?* [1] *quia abscissus est de terra viventium.* (Is. LIII, 8). Et cependant ce sera : il verra une descendance, de longs jours, *videbit semen longævum* (Is., LIII, 10 ; h. mieux : *prolongabit dies).* Ne soyons pas surpris du tour de pensée commun aux deux prophètes, et de la connexion par eux établie entre ces deux aspects du salut glorieux succédant aux tortures. La félicité promise au juste de l'Antique alliance, comme prix de sa fidélité, comportait en effet ce double principe de bonheur. Il est donc bien naturel de le retrouver au moins en équivalence dans la gloire qui doit couronner les souffrances du Délaissé, payer l'oblation de la douce Victime sacrifiée pour les péchés du monde.

Les preuves internes s'unissent donc aux arguments d'autorité pour recommander la lecture des LXX et de la Vulgate. C'est vers elle que vont mes préférences. Il est beaucoup d'autres leçons, fruits de restitutions conjecturales. Deux d'entre elles me semblent jouir d'une véritable probabilité.

La première se rattache de très près au texte massorétique ; elle en suppose moins une variante qu'une autre explication. On traduit dans ce cas l'h. : *et cujus anima non vixit semen serviet ei (Domino),* ou encore avec la lecture « zar'ô » : *qui animam suam non vivificavit (vitam non servavit) ipsius semen serviet ei (Domino).* Le sujet de l'affirmation n'est autre que le Messie. La relation de causalité entre ses souffrances et sa fécondité est de la sorte esquissée ou du moins suggérée. De nouveau le texte se retrouve parallèle à Isaïe LIII, 10, mais sous un autre aspect : *Si posuerit animam suam pro peccato videbit semen.* — Il serait possible peut-être d'accentuer davantage le lien de causalité dans le Psaume, et partant de rendre plus frappant le rapprochement avec le texte Isaïen. L'ensemble des versions lisent « ḥâyâh », l'h. mass. « ḥiyyâh ». Ne pourrait-on supposer que le texte originel comportait les deux termes et renfermait une paranomase du genre de celle-ci : « Celui qui a donné sa vie, a donné la vie à une race qui Le doit servir » ? Du coup, nulle nécessité d'ajouter à « zèra' » un suffixe « ô » que ne connaissent ni Sym., ni Hier., ni Syr., ni le Targum. La chute d'un des deux verbes s'explique très bien, parce qu'en l'absence de voyelles il aura paru une ditographie. Par ailleurs la locution « ḥiyyâh zèra' » avec le sens de « susciter une postérité » se rencontre à deux reprises dans un passage biblique, Gen. XIX, 32, 34 [2]. Quoi qu'il

[1] J'espère justifier un jour le sens donné à ce vers fameux : « Qui pensera pour lui à une postérité ? »

[2] Cette lecture a l'avantage de préciser mieux la personnalité de l'ancêtre ici mentionné. Elle se prête moins que sa congénère à l'interprétation proposée par Cheyne

en soit de cette dernière hypothèse, toute personsonnelle, l'interprétation générale peut s'appuyer d'autorités respectables. On la trouve en germe dans Gen.; quelques années plus tard Bossuet la formulait explicitement. R., qui s'y montre sympathique, l'autorise de l'enseignement du P. Lagrange, et Pr. s'y est rangé. L'idée de Bick. ne s'en écarte guère [1]. Les deux principales objections qu'on peut opposer à ce sentiment se tirent l'une de l'autorité des témoins qui appuient la version des LXX, l'autre du rapport à deux personnes distinctes d'un suffixe identique dans une même phrase.

Cette dernière objection n'existerait pas contre une autre restitution que je tiens aussi pour acceptable. Elle est d'accord avec les LXX pour les deux premiers mots et s'en tient pour le reste au texte mass., moins l'accentuation. Voici la traduction obtenue : « Et c'est moi qui lui susciterai la postérité qui le doit servir. » L'idée sert de transition entre ce qui précède et ce qui suit; elle présente les adorateurs, sans nombre, de Yahwèh comme formant une race, et à celle-ci assigne pour souche le Messie, conformément à ce que l'ensemble de la 3e partie laissait pressentir [2].

(**32**) Il suffit de lire le texte hébreu en négligeant l'accentuation massorétique pour reconnaître qu'en dehors des deux derniers mots la phrase se partage en deux membres reliés l'un à l'autre par un parallélisme des plus réguliers. Ce rapport rythmique demande que, des deux Lamed de « la'dônây laddôr », le premier soit tenu pour indiquant l'objet du récit et le second son terme. Il exige de même qu'on lise « yâbô' » au lieu de « yâbô'û, » la dernière lettre étant tenue pour une ditographie de la première du mot suivant. C'est ce qu'ont fait d'ailleurs les LXX. Ce même parallélisme justifie, ainsi du reste que la grammaire, la traduction *qui nascetur* pour « nôlâd ». On obtient de la sorte le sens offert par la paraphrase.

Quem fecit Dominus. Il s'agit dans la Vulgate comme dans les LXX d'une détermination du peuple. L'h. est plus expressif, et certainement préférable. Ces derniers mots nous font connaître l'un des objets précis de la prédication qui vient d'être mentionnée. Elle devra porter sur l'action divine dans les destinées du Messie et de son œuvre. De même que les Voyants devaient rappeler à l'Israël ancien les prodiges opérés par Yahwèh en sa faveur et les interventions de la céleste justice au cours de son existence, ainsi feront les Hérauts de la Parole au sein de l'Israël nouveau, du peuple messianique : ils lui rediront à chacun des traits de sa merveilleuse histoire, à propos de chacune des phases de l'économie du salut et notamment en face de la Passion du grand Délaissé et de ses suites glorieuses : « La main de Dieu est là ! Kî 'âsâh. »

III. — COMMENTAIRE HISTORIQUE

(*A suivre*).

et Kk. Ceux-ci rattachent très étroitement le verset au précédent, et le traduisent de cette sorte : « Ceux qui ne seront plus serviront Yahwèh par leur postérité. » Ce disant le Psalmiste penserait tout d'abord à lui-même. A la rigueur, pareille explication peut se concilier avec l'annonce de la postérité spirituelle du Messie : elle la contiendrait en germe. Par ailleurs, on peut concevoir que le héros du poème parle de sa disparition de la terre où se rendent les hommages publics à Yahwèh. Toutefois je ne crois pas qu'on la puisse accepter. Elle a contre elle l'amphibologie des pronoms (ô, ènnû), le rapport entre « zèra' » et « laddôr », qui suppose l'unicité de la race et sa détermination dans la pensée du Psalmiste. De plus le parallélisme entre les strophes 9e et 12e *(de quo supra*, pp. 310 et 328) exige en celle-ci la mention du Messie. Enfin le lien avec le contexte est loin d'être aussi satisfaisant qu'il semblerait de prime abord. 30, comme le reste de la 11e stance, chante l'extension du règne de Yahwèh dans l'espace et non sa continuité dans le temps ; c'est d'universalité et non de perpétuité qu'il y est question. La race individuelle du Psalmiste n'est point à conquérir ; elle est évidemment acquise au culte du Seigneur. De plus et surtout, lui-même se range clairement plus haut parmi ceux qui loueront en personne Yahwèh, et se donne comme le promoteur des hommages qui lui doivent être rendus : comment se placerait-il maintenant parmi ceux qui ne pouvant prendre part eux-mêmes au culte catholique le feront par leur postérité ?

[1] Celui-ci supprime *serviet ipsi* qu'il appelle *glossa recte explicans*, et traduit : *Et illius, qui suam ipsius animam non vivam conservavit, semen adnumerabitur Domino.* Il continue : *Generationi venturæ annuntiabunt justitiam ejus, populo nascituro, quia ipse fecit.*

[2] Pour mémoire : — la restitution d'Halévy : le premier côlon se lie au contexte et se rend comme il suit : « Tous les tyrans de ce monde de poussière s'agenouilleront en vain devant lui, il ne conservera pas la vie à leur âme. » (Cf. R.). — La version de Fl. : « La race qui l'adore racontera (+ ? l'œuvre du) Seigneur à la génération future. » Le premier membre est supprimé. — La lecture de Grimme : il rattache le second membre à ce qui suit et rend : « Que la race de ses serviteurs raconte au sujet du Seigneur à la génération à venir. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Pierre fait ainsi son testament : « Je lègue tous mes biens à Paul, à la charge de me faire sépulturer civilement. Si ma sépulture n'est pas civile, mes biens passeront à André. »

Qu'arriverait-il si Paul, faisant donner à Pierre une sépulture religieuse, alléguait pour sa défense qu'il ignorait la teneur du testament ? Que déciderait le juge ?

2° Paul fait donner la sépulture civile à Pierre. Quelle faute commet-il ?

L'héritage est de 8 à 10.000 francs.

R. — Assurément, ce que le légataire aurait de mieux à faire serait de rejeter un tel legs, et de protester contre la condition impie imposée par le testament, en rappelant la parole de saint Pierre à Simon le magicien : « *Pecunia tua tecum sit in perditionem.* » (Act., VIII, 20). Ce serait montrer de la grandeur d'âme et un courageux attachement à la religion et à l'Eglise. Nous le regarderions au contraire comme coupable s'il avait

été consulté d'avance et s'il avait donné assentiment et promesse du vivant du testateur.

Mais en supposant qu'il n'est pour rien dans le testament, qu'il ne l'a même pas connu du vivant du testateur, et qu'il ne se porterait pas volontiers à faire ce que ferait un fier chrétien, qu'il aurait au contraire besoin ou envie de l'héritage qui lui est offert, serait-il absolument condamnable aux yeux de la conscience et de la théologie, s'il acceptait les 8 ou 10.000 francs ainsi légués ?

Ad I. Ou bien Paul faisant donner à Pierre une sépulture religieuse ignorait encore la teneur du testament, ou bien ou il la connaissait.

1° S'il l'ignorait encore lorsqu'il lui a fait donner cette sépulture, il a fait ce qu'il a cru le mieux en faveur de Pierre. Et il peut avec une certaine probabilité invoquer pour lui l'art. 900 du Code français : « Dans toute disposition entre vifs ou testamentaire, les conditions impossibles et celles qui seront contraires aux lois et aux mœurs seront réputées non écrites. » Or cette condition est moralement impossible à qui ne la connaît pas, et en elle-même elle peut être regardée comme contraire aux mœurs, puisque, selon nos usages actuels, elle est impie. Sans doute maintenant les tribunaux ne la jugeraient pas telle, quoiqu'elle le soit en elle-même ; cependant condamneraient-ils Paul à perdre le bénéfice de cette succession, quand il leur serait prouvé qu'il n'a pu connaître la teneur du testament qu'après la sépulture elle-même ? C'est ce que nous ne savons pas ; mais jusqu'au prononcé du jugement il ne nous est aucunement prouvé que Paul soit obligé de remettre à André les 8 ou 10.000 francs.

2° S'il connaissait la teneur du testament, pouvait-il faire donner une sépulture religieuse, et jouir cependant du bénéfice du testament en alléguant encore pour sa défense qu'il ne la connaissait pas ? — Si la chose ne devait pas être portée devant les tribunaux, sans nous prononcer absolument, nous n'oserions pas encore condamner Paul, parce que c'est par principe de conscience qu'il a voulu faire donner à Pierre une sépulture chrétienne ; alors il ne peut pas être obligé de perdre, à son grand détriment, le bénéfice du testament en disant, à ceux à qui il ne la doit point, la vérité dans toute sa simplicité. Il a au contraire une raison bien suffisante pour cacher la vérité, soit en recourant à une restriction mentale, qui n'est pas ici purement mentale, car tout homme intelligent comprendra qu'en pareil cas il a droit d'user de subterfuge ; soit en recourant simplement à une locution qu'en pareil cas l'usage même des personnes honnêtes et chrétiennes pourrait autoriser, et qui en conséquence ne serait plus strictement un mensonge.

Mais il en serait tout autrement si la chose devait être portée devant les juges ; et cela serait au moins à craindre. « In quibusdam casibus, » dit le cardinal de Lugo, « est procul dubio obligatio abstinendi ab æquivocationibus et usurpandi verba in eo sensu in quo ab auditoribus accipiuntur ; sic... quando judici vel prælato interroganti jubemur respondere ; debemus enim in sensu interrogantis respondere, vel certe in sensu quo interrogare deberet. » Et ici il serait juridiquement et légitimement interrogé, la chose étant régulièrement portée devant les tribunaux. Et l'on peut ajouter qu'en dehors de son aveu les juges ont déjà au moins une demie preuve qu'il connaissait la teneur du testament ou la devait connaître. De plus, les juges, s'il voulait prétendre qu'il ne la connaissait pas, lui imposeraient presque certainement le serment, et, de l'aveu de tous, il faut une raison bien plus grave pour affirmer par serment un subterfuge ou une restriction mentale que pour y recourir simplement ; en outre il faudrait qu'il ne pût y avoir de scandale : or dans le cas présent les juges, croyons-nous, pourraient arriver quand même à découvrir qu'il connaissait la volonté de Pierre, et son serment serait regardé comme scandaleux.

Ad II. Nous croyons que dans ce cas-là Paul pourrait sans faute grave, et même sans aucune faute, faire donner une sépulture civile à Pierre. Car ce qui ferait ici la faute, ce serait le mépris des cérémonies de l'Eglise et le scandale.

Or, de la part de Pierre 1° il n'y aurait aucun mépris des cérémonies de l'Eglise, il y aurait même soumission aux lois de l'Eglise, car d'après le Rituel la sépulture ecclésiastique ne doit pas être donnée aux apostats qui ont abandonné la foi chrétienne, et à ceux qui se sont obstinés et endurcis dans le mal et dans le péché publiquement, sans vouloir donner jusqu'à la mort aucun signe de repentir. Or tel fut Pierre qui s'est ainsi lui-même déclaré indigne des honneurs de la sépulture chrétienne, que l'Eglise du reste n'a pas l'intention d'accorder à ceux qui n'en veulent point. C'est donc seulement chez Pierre qu'il y a eu mépris des cérémonies de l'Eglise (et le mal est irréparable), et non chez Paul qui se soumet à la volonté ou aux désirs de l'Eglise.

2° Le scandale de la part de Paul peut aussi être évité, si d'abord il déclare hautement qu'il ne fait donner à son ami une sépulture civile que parce qu'il a déclaré par testament qu'il voulait qu'il en soit ainsi, et que l'Eglise elle-même dans ces circonstances-là lui refuserait la sépulture ecclésiastique, et que pour lui, il a agi bien à contre cœur ; si ensuite il n'invite à l'enterrement que le moins de monde possible, et défend absolument toute manifestation extérieure qui pourrait causer quelque scandale.

Q. — Pourriez-vous me donner des renseignements sur le Père Séraphim, que le Saint-Synode russe, disent les journaux, va canoniser bientôt ?

R. — Le Père Séraphim est un religieux du monastère de Sarov (gouvernement de Tambof), né à Koursk en 1759, mort audit monastère en 1833, après cinquante-quatre ans de vie religieuse et de pratiques extraordinaires de pénitence.

Il y a, dans les dépendances des grands couvents russes, une enceinte réservée à une catégorie de religieux volontaires, qui vivent là à leur guise, se condamnant parfois aux mortifications les plus effrayantes. Ils imitent autant qu'ils peuvent le genre de vie des Pères du désert; aussi ils appellent *Désert* (en russe *(Poustouinia)* le lieu qu'ils habitent. Chacun a sa petite cabane, ou s'abrite dans une caverne *(pechtchèra,* d'où le surnom de *pechtcherski* qu'on leur donne souvent), ou se creuse un trou dans la terre. Les uns se chargent de vêtements très lourds, de chaînes, de cilices, les autres au contraire s'exposent presque nus aux rigueurs du froid, chacun imagine un moyen nouveau de se mortifier, un exercice *(podvigue)* particulier.

Le Père Séraphim appartenait à cette classe curieuse et intéressante d'ascètes (ou *athlètes, podvijniki)*. Il s'était construit une maisonnette, dans le genre des habitations de paysans ; sa cellule était meublée d'un lit, d'une table, d'un prie-Dieu et d'images saintes, devant lesquelles il faisait brûler constamment des cierges. Jusque-là rien d'extraordinaire; mais il paraît que le démon déclara une guerre sans merci à ce jeune homme qui avait quitté le monde pour se sanctifier dans la solitude, il l'assaillit de telles tentations que Séraphim dut avoir recours aux armes puissantes de la mortification. Aux jeûnes, aux macérations, il ajouta un autre exercice : il remplissait de gros cailloux une énorme besace, la chargeait sur ses épaules, et appuyé sur un bâton il faisait une longue route pour aller à la forêt voisine prier la sainte Vierge dont il avait fixé l'image à un tronc de sapin. Il déposait son fardeau, s'agenouillait sur une énorme pierre, qu'on conserve encore, et priait, récitait son chapelet jusqu'à ce que la fatigue le fît tomber. Alors il reprenait son fardeau et retournait à son *Désert*. Au bout de quelque temps, son dos meurtri n'était plus qu'une plaie, ses pieds déchirés laissaient partout des traces de sang, mais il était heureux, et quand on lui demandait pourquoi il se meurtrissait de la sorte, il répondait : « J'éreinte celui qui veut m'éreinter, » il châtiait son corps pour n'en pas être l'esclave.

La renommée de la sainteté de Séraphim franchit bientôt les murs du monastère de Sarov, et de tous côtés on vint le voir, lui demander des conseils et des prières. Il avait des paroles de consolation et d'encouragement pour tous, et recommençait tous les jours ses mortifications pour obtenir la conversion d'un pécheur ou la guérison d'un malade. On lui attribua bientôt des miracles, et l'enthousiasme populaire le nomma *le thaumaturge de Sarov*.

A en croire les biographies qu'on répand à profusion dans la classe populaire, il aurait prédit plusieurs fois, en 1832, sa mort prochaine. Le 31 décembre, il disait à une religieuse : « Vous verrez du nouveau à la nouvelle année. » Le 1/13 janvier 1833 était un dimanche ; ce jour-là il assista à la messe à la chapelle de l'infirmerie, communia, puis après l'office il alla prier devant toutes les images saintes, comme pour prendre congé d'elles, et dit aux assistants : « Travaillez à votre salut, veillez et priez, notre couronne est prête. » Rentré chez lui, il visita l'endroit où il avait préparé son cercueil, et passa une partie de la journée à chanter les hymnes de joie et de triomphe de la fête de Pâques.

Le lendemain matin, lorsque son voisin vint l'appeler pour se rendre à l'office, il ne répondit pas ; une forte odeur de fumée s'échappait de sa cellule, on enfonça la porte, les cierges qu'il faisait brûler constamment sur son petit autel avaient communiqué le feu à un paquet de linge. On éteignit le feu, et l'on vit le vieillard à genoux devant l'image de la sainte Vierge, la bouche entr'ouverte et les mains croisées sur la poitrine. On crut qu'il dormait encore, on voulut le réveiller, mais il dormait du sommeil de la mort. Son cercueil était prêt, on l'y étendit et on le transporta à l'église.

La rumeur publique lui attribua bientôt de nombreux miracles, et les pèlerins affluèrent à Sarov. Un mausolée lui fut élevé par un riche marchand de Nijni-Novgorod, avec cette épitaphe : « Il a vécu pour la gloire de Dieu. » Le temps n'a fait qu'affermir la dévotion populaire, et depuis longtemps on demandait que le Père Séraphim fût mis au rang des saints. Alexandre II, à qui on présenta officiellement cette requête, voulut laisser à son successeur l'honneur d'y répondre; il croyait avoir assez fait pour le ciel en canonisant l'évêque de Voronège, Tikon Zadovskie. Nicolas II ne crut pas devoir presser la conclusion de cette grave affaire, et aujourd'hui c'est à Alexandre III qu'incombe le soin de répondre aux sollicitations des fidèles et du clergé russes [1]. L'empereur et l'impératrice, espérant sans doute que le thaumaturge de Sarov leur accordera un héritier, ont promis de faire les frais de la châsse où seront placées ses reliques. Le Saint-Synode ne saurait tarder à se rendre aux désirs de l'empereur. Qui sait si on n'invitera pas M. Loubet à la cérémonie de canonisation ?

Q. — La *Théologie de Clermont*, 7e édition, au traité de la justice, p. 222, au § *de restitutione propter adulterium*, dit : « Quoad hæreditatem maternam, jus filiorum legitimorum lædi potest tantum circa reservationem legalem. Quoad partem disponibilem, mater de ea libere disponere potest, et scienter disponit ; non potest quidem ex artic. 908 et 762, eam dare filio adulterino ; sed hæc prohibitio, in favorem morum lata, nullum jus confert filiis legitimis ; quibus proinde nulla debetur restitutio. »

Or, Allègre, dans le *Code civil commenté*, 5e édition,

[1] Les *revues ecclésiastiques* et les journaux populaires de la Russie sont remplis de détails sur la vie et les miracles du Père Séraphim; les feuilles illustrées donnent son portrait et les photographies de sa cellule (transformée en chapelle), de son mausolée, des objets qui lui ont appartenu ; la peinture et la poésie rivalisent avec la presse pour célébrer d'avance l'apothéose de l'ermite de Sarov.

à l'article 908, me paraît être d'un avis opposé : il affirme en effet que l'enfant adultérin qui aurait reçu une donation qui dépasserait notablement la part fixée par le Code devrait restituer aux héritiers légitimes *ante sententiam judicis*.

Je demande donc au cher *Ami :*

1° Qui des deux a raison ?

2° Si c'est la *Théologie de Clermont*, la mère pécherait-elle gravement contre la justice légale en faisant participer l'enfant adultérin à son héritage ?

R. — Ad I. Ici nous nous récusons comme juge suprême entre la *Théologie de Clermont* et Allègre, et nous nous appliquons à nous-même cette parole de Notre-Seigneur en saint Luc (XII, 14) : « Homo, quis me constituit judicem super vos ? »

Nous dirons seulement qu'il y a chez les théologiens deux opinions probables, sans vouloir décider quelle est la plus probable. Les raisons alléguées par Allègre, à savoir « que les dispositions du Code étant ici fondées sur les bonnes mœurs, et ayant pour but de s'opposer au libertinage, ne doivent pas être moins obligatoires au for de la conscience qu'au for extérieur..., et que la donation étant, comme immorale, frappée par la loi d'une nullité absolue, ne peut être un titre pour le donataire et doit être regardée comme non avenue, » sont bien fortes. D'un autre côté, les raisons alléguées par la *Théologie de Clermont* le sont aussi. Génicot dit également : « Secundum leges nostras, illegitimi qui legaliter non sunt agniti, quales sunt regulariter omnes adulterini et incestuosi, habentur ut extranei, ideoque libere accipere possunt quidquid ipsis parentes, salvis legitimorum juribus, dare vel legare voluerint. Quare, nisi in peculiari casu verum scandalum oriretur e favore præstito illegitimis, non censemus parentes dando vel illegitimos accipiendo de se peccare. » — « Comme après tout, dit Gury *(Traité des contrats)* d'après plusieurs auteurs, il ne s'agit pas ici d'une incapacité de droit naturel, et comme la cour suprême n'applique la loi qu'aux enfants juridiquement reconnus illégitimes, on ne voit pas pourquoi la conscience devrait être plus stricte et plus sévère que les tribunaux, à qui il appartient d'interpréter les lois. »

Le sentiment d'Allègre étant, croyons-nous, le plus commun, nous engagerions, autant que possible, toujours les parents à le suivre dans la pratique (d'autant plus qu'il est aussi le plus favorable aux bonnes mœurs, d'après même le but de la loi) et à veiller à l'éducation de l'enfant adultérin, à lui donner une profession avec laquelle il puisse bien vivre et se suffire à lui-même, et après à ne lui faire que des dons assez légers pris sur leurs rentes annuelles, mais à ne lui donner aucune part d'héritage. Cependant, puisque nous reconnaissons l'autre sentiment comme très sérieusement probable, nous n'irions pas au delà du conseil, et assurément nous ne condamnerions pas à restitution l'enfant adultérin qui n'aurait reçu en entier ou en partie que la part disponible des biens de ses parents ; nous croyons même qu'il en doit être ainsi pratiquement.

Ad II. D'après ce que nous avons dit, à moins qu'il n'en dût résulter un scandale grave, *practice loquendo* la mère ne pécherait pas gravement et il pourrait même se faire qu'elle ne péchât pas du tout, en faisant participer l'enfant adultérin à son héritage, pourvu que la part qui lui est destinée n'excède pas la partie disponible de ses biens qu'elle serait libre de donner à un étranger. — Mais si elle l'excédait notablement, il serait bien difficile de l'exempter de péché mortel, à moins donc qu'une raison bien grave ne l'y poussât. Tel semble être le sentiment même des théologiens qui soutiennent l'opinion la plus large, car ils supposent toujours que la part réservée par la loi aux enfants légitimes, comme leur étant absolument due, leur reste intacte. — La plupart du temps, il y a pour la mère une raison des plus graves de ne pas frustrer l'enfant adultérin de son héritage, car en le faisant, elle avouerait explicitement ou au moins implicitement qu'il est adultérin, et le déshonorerait et se déshonorerait elle-même devant ses enfants et devant le public. Mais presque toujours la part qui doit lui revenir n'excède pas celle dont la mère peut disposer, et si elle l'excédait quelque peu notablement, elle pourrait encore obvier à cela par des donations hors parts faites aux autres enfants. Mais si la chose était impossible, la mère touchant à ses derniers instants, nous n'oserions pas affirmer qu'il n'y a pas là une de ces raisons majeures qui dans un tel cas permettraient à la mère d'outrepasser un peu la partie disponible.

Q. — Y a-t-il obligation pour le confesseur de demander à un pénitent, lorsqu'il s'accuse de mauvaises pensées ou de mauvais désirs volontaires, combien de temps il s'y est arrêté ?

R. — I. Assurément non, de soi. Voici en effet la doctrine du concile de Trente à ce sujet (sess. XIV, *de Sacram. pœnit.*, can. VII) : « Si quis dixerit in sacramento pœnitentiæ ad remissionem peccatorum necessarium non esse, jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta et quæ sunt contra duo ultima Decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati speciem mutant..., anathema sit. » Et dans le chapitre v, où il développe davantage cette doctrine, d'après la tradition perpétuelle de l'Eglise, il ne demande rien de plus.

Il suit de là qu'il n'y a pour le pénitent, relativement à la confession, pas d'autre obligation que celle d'accuser ses péchés mortels avec leur nombre et les circonstances qui en changent l'espèce. Quant aux circonstances même notablement aggravantes, qui ne font qu'augmenter la malice du péché, sans en changer aucunement l'espèce, dès lors que le concile de Trente, et cela comme exprès, n'en parle nulle part, les théologiens en concluent assez généralement qu'il n'y a pas obligation de les accuser, car si elle existait de soi,

le concile de Trente eût en quelque sorte induit l'Eglise en erreur; et de plus, dès lors qu'elle ne peut pas être prouvée, cette obligation n'existe pas pratiquement : « *Non est obligatio, nisi certo de ea constet.* » Et là où il n'y a pas obligation pour le pénitent d'accuser, il ne peut pas y avoir, de soi, obligation pour le confesseur d'interroger. Or la durée du temps pendant lequel on s'est arrêté à une seule et même pensée mauvaise, n'est que circonstance aggravante ; c'est le même péché prolongé ; il n'y a donc là aucune circonstance changeant la malice, ni aucune augmentation de nombre.

Pour que cette augmentation dans le nombre des péchés existât, il faudrait qu'il y ait eu ou bien rétractation ou révocation expresse, ou au moins implicite mais suffisante, du consentement déjà donné précédemment ; ou bien cessation pleine et volontaire de l'acte de la mauvaise pensée ou du mauvais désir, pour se donner volontairement à d'autres pensées ou projets, et retour subséquent aux pensées abandonnées. Et encore, à moins de rétractation, on ne regarderait pas ces pensées dernières comme formant un péché numériquement différent, si les premières et les secondes étaient reliées ensemble par le même acte extérieur qu'on voudrait consommer.

Cependant, si les pensées et les désirs ne tendent pas à se consommer par un acte extérieur, la durée considérable du temps peut y introduire plusieurs péchés numériquement différents, parce qu'alors il est comme impossible qu'il n'y ait pas eu repos ou cessation dans l'acte de la volonté, de manière à ce qu'il advienne un acte de volonté vraiment différent. Généralement, disent les théologiens, ces mauvaises pensées intérieures ne peuvent guère durer plus de deux ou trois heures sans constituer plusieurs péchés; à moins donc qu'il ne s'agisse d'une passion très vive, par exemple de haine ou d'impureté, qui ait saisi en quelque sorte l'être tout entier, de manière qu'il ne pense qu'à cela. Et alors, si l'on est interrompu dans le cours de ses pensées par l'arrivée d'une personne qui vient traiter avec vous quelque affaire, mais qu'on les reprend aussitôt après, ou bien qu'on s'endort avec ces pensées-là et qu'on les reprend aussitôt qu'on est éveillé, on ne peut pas dire qu'il y a eu interruption morale et que c'est une autre pensée qui vous survient ; c'est au contraire toujours la même qui avait subsisté virtuellement au fond du cœur et qui se refait plus actuelle ; et c'est, comme dit le cardinal de Lugo, *unus idemque congressus voluntatis cum suo objecto.*

Les théologiens admettent bien que cela peut durer quelquefois deux ou trois jours sans qu'il y ait plusieurs péchés numériquement différents. Pour nous, nous croyons avoir vu des cas, très rares il est vrai, où une personne était tellement possédée d'une idée de haine et de révolte, que pendant près d'une semaine entière on pouvait vraiment dire qu'elle n'avait pas d'autre idée.

II. Nous avons dit que *de soi* il n'y avait pas obligation d'interroger. Mais cette obligation peut exister *accidentellement.* Quand le prêtre croit ou simplement a des raisons sérieuses de soupçonner que le pénitent ne s'accuse pas bien, et ne sait pas quand la cessation de l'acte de volonté, la rétractation, ou même le prolongement trop grand des mauvaises pensées constituent des péchés numériquement différents, et qu'il est incapable par là-même de s'accuser comme il faut, c'est un devoir pour lui de suppléer par des interrogations à ce que le pénitent ne peut pas faire convenablement sans cela. En lui demandant d'abord combien de fois il reconnaît s'être arrêté volontairement aux mauvaises pensées, et ensuite combien de temps elles ont duré chaque fois, il se rendra un compte aussi parfait qu'il est possible de la conscience et des fautes de son pénitent.

D'autres fois, même quand il n'est pas obligé, le confesseur fait bien de demander au pénitent combien ces pensées mauvaises, auxquelles il s'arrêtait, ont duré, afin d'être mieux à même de le juger, de lui donner de bons conseils et de le prémunir contre les rechutes, et lui indiquer encore au besoin ce qu'il doit faire lorsqu'il a donné un premier consentement.

Q. — 1° Dans une paroisse, on fait toutes les semaines du Carême le chemin de la croix en commun; pour cela, le vicaire ou le curé montent en chaire et lisent la courte méditation ainsi que les prières d'usage. Après chaque station, on se lève, et les fidèles se tournent successivement vers les différentes stations.

Le vicaire prétend que cette manière d'agir n'est pas conforme aux règles de l'Eglise et qu'on ne gagne pas les indulgences. Le curé répond invariablement : « On a toujours fait ainsi. »

Qu'en pense l'*Ami* ?

2° Pour faire partie d'une confrérie et gagner les indulgences de cette confrérie, n'est-on pas obligé de se présenter en personne au directeur pour demander son admission et se faire inscrire ? Ou bien peut-on charger quelqu'un de vous faire inscrire sans vous présenter ? Peut-on être inscrit et gagner les indulgences sans avoir manifesté le désir de se faire inscrire?

Exemple : une mère de famille vient se faire inscrire; elle dit au directeur qui vient d'écrire son nom : « Inscrivez aussi mon fils qui m'a priée de le faire recevoir dans la confrérie. Mon mari n'a rien dit, mais cela lui fera du bien, inscrivez-le aussi. » Le mari, instruit de ce qu'on a fait, est content ; il croit faire partie de la confrérie. Peut-il gagner les indulgences?

Il s'agit, dans le cas, de la Confrérie de la Bonne Mort.

R. — Ad I. Nous pensons qu'on ne gagne pas les indulgences si, pendant qu'un prêtre lit en chaire les méditations, il n'y a pas une ou plusieurs personnes allant d'une station à l'autre. La S. C. des Indulgences a tracé la règle suivante : « Que chaque fidèle reste à sa place, et que le prêtre seul, avec deux servants ou deux chantres, aille d'une station à l'autre, et qu'à chacune d'elles il récite les prières particulières d'usage [1]. »

[1] *Decreta auth,*, n. 210.

Dans la seconde édition de l'*Instructio de stationibus*, on permet au prêtre qui lit les méditations et récite les prières de se placer en chaire ou dans un autre endroit convenable pour être entendu, pourvu qu'un *autre prêtre, accompagné de deux chantres ou de deux servants, parcoure les stations et s'arrête à chacune d'elles*.

Enfin, le 27 février 1901 et le 7 mai 1902, la S. Congrégation a déclaré qu'un Frère ou une Sœur, et, par analogie, toute personne, pouvait remplacer le prêtre et les deux clercs, maintenant le principe absolu d'une visite à chaque station par quelqu'un au nom de l'assemblée. Voilà la législation de l'Eglise au sujet de la visite des stations.

L'acte de se tourner vers les stations sans quitter sa place ne remplit pas la condition exigée par l'Eglise.

La bonne foi et une longue pratique ne suffisent pas en matière d'indulgences.

Ad II. Le décret de la S. C. des Indulgences du 26 novembre 1880 répond ainsi à votre question. Quand il s'agit de confréries qui n'ont pas une organisation extérieure, il est permis d'inscrire même les absents, à condition toutefois qu'on s'occupe non seulement de grossir le nombre, mais encore d'assurer la dévotion de ceux que l'on inscrit, qu'on y mette de la discrétion, et qu'on n'enrôle que ceux qui *veulent* se faire inscrire, accomplir les œuvres prescrites et gagner les indulgences [1].

D'après cela, l'inscription du jeune homme a été licite et valide, parce que la Confrérie de la Bonne Mort n'a pas de scapulaire ni d'organisation extérieure.

Quant à celle du mari, *nulle* dans le principe par défaut de connaissance, elle a été *revalidée* par la *ratification postérieure*. L'inscription dans une confrérie se fait sous la forme d'un contrat. Or, pour un contrat, il faut la rencontre de la volonté des deux contractants en même temps sur le même objet. Le directeur de la Confrérie a donné un consentement qui persévère, quoique n'existant pas dans le principe, le consentement subséquent du mari s'est rencontré avec celui du directeur, et ainsi le contrat a été formé à ce moment.

Q. — Pour gagner les indulgences du Rosaire, faut-il le réciter tout entier le même jour?

Est-il nécessaire de dire au moins *un* chapelet sans interruption ? Quelle interruption romprait l'unité morale?

R. — Quand une indulgence est attachée à la récitation du *rosaire*, c'est-à-dire des quinze dizaines, on doit réciter ces quinze dizaines d'un trait et sans interruption notable. Il ne suffirait pas de les dire seulement dans la même journée.

Il en est de même des indulgences du chapelet ; on doit réciter les cinq dizaines de suite, ou sans interruption notable.

[1] Tachy, *Les Confréries*, n. 191.

Seuls, les membres de la Confrérie du Rosaire ont le privilège de ne pas perdre les indulgences, quels que soient les intervalles de temps qu'ils mettent entre les dizaines, pourvu qu'ils aient achevé le rosaire entier dans l'espace d'une semaine [1]. Mais cette concession ne vaut que pour le premier rosaire de la semaine, les autres restent soumis à la règle générale [2].

Q. — 1° Une mère de famille peut-elle permettre à son fils de s'amuser le dimanche, après l'assistance à la messe, à sarcler les allées du jardin ? Si on le défendait au jeune homme, il irait probablement rejoindre ses camarades en ville pour s'amuser avec eux, ce qui évidemment présenterait des dangers.

2° Une couturière, chrétienne pratiquante, fait porter le dimanche matin chez les clientes les vêtements confectionnés la veille. Elle craint que ses ouvrières ne fassent de fâcheuses rencontres, si elle les envoyait le samedi soir. Les ouvrières ont d'ailleurs tout le temps nécessaire, une fois la commission faite, d'assister à la messe. Cette manière de faire n'est-elle pas parfaitement légitime ?

R. — Remarquons avant tout que la loi du dimanche a un triple but : rendre à Dieu le culte qui lui est dû, fortifier l'âme dans le bien et l'éloigner davantage du péché, et enfin reposer le corps pour le profit ou le bien de l'âme.

Ad I. Cette mère de famille ne nous semble aucunement coupable. Son fils est allé à la messe : il a donc rendu à Dieu le culte qui lui est dû et qui est commandé par l'Eglise. Après l'assistance à la messe, elle lui permet de *s'amuser* à sarcler les allées du jardin : c'est donc un amusement pour lui plutôt qu'un travail, et tout en s'y livrant doucement il donne à son corps le repos dont il a besoin. Il remplit donc ainsi deux des buts de la sanctification du dimanche, et nous le verrons tout à l'heure remplir le troisième.

Ce sarclage en soi est-il un travail servile défendu le dimanche ? Il y a certains travaux sur lesquels peut planer un doute, et il y en a qui, dans certaines occasions, peuvent être un travail servile défendu et dans certains autres ne pas l'être. Or tel nous semble ce sarclage. Un ouvrier qui y travaillerait laborieusement pendant longtemps pour être payé de sa journée ou de sa demi journée, un propriétaire même qui sans y rien gagner y travaillerait de même, feraient certainement un travail servile, d'autant plus qu'ils y travailleraient servilement. Mais un fils de famille qui le fait sans se fatiguer le moins du monde, mais bien plutôt pour s'amuser, et qui n'y travaillerait pas longtemps, ne nous semblerait pas faire une œuvre servile.

Tel peut être le cas du jeune homme en question. Si cependant il y travaillait assez longtemps, le travail pourrait devenir servile ; mais en soi, en prenant le cas tel qu'il nous est posé, il n'y aurait que péché véniel, dont peut excuser une

[1] *Decreta auth.*, n. 385, ad 2.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 381 ; t. II, p. 180.